

JOTAIN KUMMAA EVANKELIUMISSA?
Queer-teoreettinen analyysi eunukkien sukupuolesta
Matteuksen evankeliumin jakeessa 19:12

Daniel Talvitie
Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma
Marraskuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Eksegetiikan laitos
Tekijä – Författare Daniel Talvitie		
Työn nimi – Arbetets titel Jotain kummaa evankeliumissa? Queer-teoreettinen analyysi eunukkien sukupuolesta Matteuksen evankeliumin jakeessa 19:12		
Oppiaine – Läroämne Uuden testamentin eksegetiikka		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum Marraskuu 2020	Sivumäärä – Sidoantal 105
Tiivistelmä – Referat – Abstract <p>Tässä pro gradu -tutkielmassa analysoidaan Matteuksen evankeliumissa (Matt.19:12) mainittuja eunukkeja queer-teoreettisesta viitekehyksestä käsin. Tutkimusmateriaalin avulla pyritään muodostamaan näkemys siitä, millaiseksi jakeessa mainittujen eunukkien sukupuoli tulkittiin siinä kontekstissa, jossa Matteuksen evankeliumi on tuotettu kirjalliseen muotoonsa. Tutkielman tarkoituksena on ottaa kantaa myös siihen, millaisena näiden eunukkien sukupuoli on mahdollista tulkita tänä päivänä. Teologisesta näkökulmasta se ottaa kantaa sukupuolen moninaisuuteen nykypäivän kristillisessä kontekstissa. Tutkimuskysymyksiä tarkastellaan niiden kulttuurien näkökulmasta, joiden vaikutusta Matteuksen evankeliumin kirjoittajaan voidaan pitää merkittävimpinä. Näitä ovat varhainen juutalaisuus, antiikin kreikkalainen kulttuuri sekä antiikin Rooman kulttuuri. Lisäksi tutkielmassa käydään läpi jakeen varhaisinta kristillistä tulkintahistoriaa.</p> <p>Queer-teoreettisesta viitekehyksestä käsin tarkasteltuna eunukkien sukupuoli näyttäytyy lähdetekstien kuvauksissa ambivalenttina, normeja rikkovana ja binääriset sukupuolikategoriat kyseenalaistavana. He eivät näytä mahtuneen sen enempää naisen kuin miehenkään määritelmään. Näin heitä voidaan perustellusti luonnehtia termillä ”queer”. Myös antiikissa vallinneet käsitykset sukupuolesta paljastuvat lähdeaineiston perusteella oletettua moninaisemmiksi ja muuntuvammiksi. Kulttuuriin sidonnaisina antiikin sukupuolirakennelmat erosivat merkittävästi muun muassa länsimaisessa kulttuurissa yhä tänä päivänä vallalla olevasta dikotomisesta, heteronormatiivisesta binääristä sukupuolijärjestelmästä.</p> <p>Antiikin kulttuureissa eunukit näyttäytyivät kummajaisina, joiden sukupuoli edusti jonkinlaista kolmatta kategoriaa. Etenkin Roomalaisessa kontekstissa he edustivat runsaslukuisena vähemmistönä eksoottista, mutta yhteisön sisällä olevaa toiseutta. Heitä halveksittiin ja säällittiin, mutta heidän olemassaoloon ei kyseenalaistettu. Tällaisina hahmoina eunukit olivat osa Matteuksen evankeliumissa kuvattua taivasten valtakuntaa, jossa väheksytyt ja parjatut saavat viimein ansaitsemansa arvon. Mallina näille eunukeille toimivat erityisesti Kybelen kulttiin kuuluneet gallit, jotka kastroidivat itsensä vapaaehtoisesti uskonnollisista syistä.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Uusi testamentti, Matteuksen evankeliumi, sukupuolentutkimus, queer-teoria, sukupuolen moninaisuus, eunukit, sukupuolen moninaisuus		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	1
1.1. TUTKIMUKSEN ETENEMINEN	2
1.2. LÄHDEAINEISTO	4
1.3. QUEER-TEORIAN TARJOAMA VIITEKEHYS	6
1.4. AIEMPI TUTKIMUS	8
1.5. TUTKIMUKSEN HAASTEITA.....	9
2. SUKUPUOLI JÄLKISTRUKTURALISTISENA ILMIÖNÄ JA QUEER-TEORIAN HAASTAMANA	12
2.1. KOLMAS SUKUPUOLI JA MUUNSUKUPUOLISUUS	16
2.2. INTERSUKUPUOLISUUS	19
3. EUNUKIT	20
3.1. KASTRAATIO TOIMENPITEENÄ JA SEN FYYSISET VAIKUTUKSET	21
3.2. EUNUKKIE VARHAINEN KULTTUURINEN TAUSTA	22
3.2.1. <i>Ishtar, assinnut ja äitijumalattaren kultti</i>	23
3.3. ANTIIKIN KREIKKA JA EUNUKIT	24
3.3.1. <i>Sukupuolen käsite antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa</i>	24
3.3.2. <i>Eunukit antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa</i>	27
3.3.3. <i>Eunukkien sukupuoli antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa</i>	30
3.4. VARHAINEN JUUTALAIKUUS JA EUNUKIT	31
3.4.1. <i>Sukupuolen käsite varhaisessa juutalaisuudessa</i>	31
3.4.2. <i>Eunukit varhaisessa juutalaisuudessa</i>	33
3.4.3. <i>Eunukkien sukupuoli varhaisessa juutalaisuudessa</i>	38
3.5. ANTIIKIN ROOMA JA EUNUKIT	39
3.5.1. <i>Sukupuolen käsite antiikin roomalaisessa kulttuurissa</i>	39
3.5.2. <i>Eunukit antiikin roomalaisessa kulttuurissa</i>	45
3.5.3. <i>Eunukkien sukupuoli antiikin roomalaisessa kulttuurissa</i>	47
3.6. VARHAINEN KRISTINUSKO JA EUNUKIT	55
3.6.1. <i>Sukupuolen käsite varhaisen kristinuskon piirissä</i>	55
3.6.2. <i>Eunukit varhaisen kristinuskon piirissä</i>	56
3.6.3. <i>Eunukkien sukupuoli varhaisen kristinuskon piirissä</i>	61
4. MATTEUKSEN EVANKELIUMIN JAE 19:12	64
4.1. YLEISIÄ HUOMIOITA	64
4.1.1. <i>Taivasten valtakunnan eunukit</i>	69
4.1.2. <i>Tulkintahistoria</i>	73
4.2. ENSIMMÄINEN MATTEUKSEN EVANKELIUMISSA MAINITTU RYHMÄ	76
4.3. TOINEN MATTEUKSEN EVANKELIUMISSA MAINITTU RYHMÄ	78
4.4. KOLMAS MATTEUKSEN EVANKELIUMISSA MAINITTU RYHMÄ	80
5. JOHTOPÄÄTÖKSET	84
6. LÄHDE- JA KIRJALLISUUSLUETTELO	92
LÄHTEET JA APUNEUVOT	92
KIRJALLISUUS	97

1. Johdanto

Matteuksen evankeliumina tunnetussa Uuden testamentin kirjoituksessa luetellaan jakeessa 19:12 kolme erilaista kategoriata henkilöitä. Näiden henkilöiden yhteisenä määrittäjänä on se, että heitä kutsutaan tekstissä eunukeiksi.

Ensimmäisessä kategoriassa mainitaan eunukit, jotka ovat kirjoittajan sanojen mukaan syntyneet äitinsä kohdusta eunukkeina. Toiseen kategoriassa kuuluvat eunukit, joita kirjoittaja luonnehtii ihmisten tekemiksi. Kolmannen ryhmän puolestaan muodostavat kirjoittajan mukaan sellaiset eunukit, jotka ovat tehneet itsestään pysyvästi eunukkeja taivasten valtakunnan takia. Jakeen päättää kehottava toteamus, jonka mukaan se, joka tällaisen olemisen muodon voi vastaanottaa, hän sen vastaanottakoon. Jakeen sanat lausuu kirjoittajan kuvauksen mukaan Jeesus puhuessaan (yksityisesti) opetuslapsilleen. Tutkielman päämääränä on selvittää, minkälaisia eunukiksi kutsuttuja henkilöitä tekstissä kuvaillaan, mikä oli heidän sosiaalinen ja kulttuurillinen taustansa ja miksi he esiintyvät erillisenä ryhmänä Matteuksen evankeliumissa.

Varhaisissa säilyneissä käsikirjoituksissa jae tunnetaan seuraavassa muodossa:

Εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω.¹

Suomeksi jae voidaan kääntää seuraavasti:

On sellaisia eunukkeja, jotka äitinsä kohdusta ovat syntyneet sellaisiksi, ja on eunukkeja, jotka on tehty eunukeiksi ihmisten toimesta, ja on eunukkeja,

¹ Novum Testamentum Graece

jotka ovat tehneet itsestään eunukkeja taivasten valtakunnan tähden. Joka voi tämän vastaanottaa, vastaanottakoon.²

Erityisenä näkökulmana tutkielmassa nostetaan esille jakeessa 19:12 mainittujen eunukkien sukupuoli. Tarkoituksena on tutkimusmateriaalin avulla muodostaa näkemys siitä, millaisena kyseisten henkilöiden sukupuoli tulkittiin antiikin aikana siinä ympäristössä, missä Matteuksen evankeliumi on tuotettu kirjalliseen muotoonsa. Tutkielman tarkoituksena on ottaa kantaa myös siihen, millaisena tekstissä mainittujen eunukkien sukupuoli on mahdollista tulkita tänä päivänä. Etenkin näiden kysymysten osalta tutkimuksen suunnaksi on valittu sukupuolentutkimuksen piirissä syntynyt queer-teoria, joka antaa mahdollisuuden tuottaa tarkemman ja syvällisemmän näkökulman edellä esitettyihin kysymyksiin. Päämäärä saavutetaan queer-teorian kautta ymmärtämällä, että joskus epämääräinen moninaisuus kuvaa todellisuutta tarkemmin kuin keinotekoisesti rakennetut kategoriat. Tutkielmaa voidaan tästä syystä luonnehtia poikkeittieteelliseksi, sillä se sijoittuu luontevasti sekä teologisen tutkimuksen että sukupuolentutkimuksen kenttään.

1.1. Tutkimuksen eteneminen

Tutkimuskysymyksen määrittelyn lisäksi käsillä olevassa johdantoluvussa käydään läpi tutkielmassa hyödynnettyjä lähdemateriaaleja ja avataan niiden valintaperusteita. Tutkimusmenetelmiä käsittelevässä osiossa pääpainona on eritellä queer-teorian tuottamaa tutkimuksellista näkökulmaa. Tarkoituksena on lisäksi esitellä menetelmiä, joiden avulla queer-teorian asettamia päämääriä on mahdollista saavuttaa tässä luvussa mainittujen tutkimuskysymysten osalta. Lyhyessä katsauksessa kartoitetaan aiheesta tehtyä tutkimusta ja asemoidaan tutkielman sisältö suhteessa siihen. Johdantoluvun lopussa pohditaan tutkimuskysymyksiin liittyviä haasteita ja pyritään arvioimaan tutkimukseen sisältyviä ongelmallisia elementtejä.

Toisessa luvussa pohditaan yleisellä tasolla ihmisen sukupuolen rakentumista ja määrittelyä. Tavoitteena on muotoilla tausta, jota vasten tutkimuskysymyksiin voidaan etsiä vastauksia. Sukupuolta tarkastellaan luvussa erityisesti queer-teoriaan kytkeytyvästä jälkistrukturalistisesta viitekehyksestä käsin, queer-teorian keskeisten näkemysten kautta. Tässä yhteydessä otetaan

² Oma käännös.

kantaa vallalla oleviin normatiivisiin käsityksiin sukupuolesta, joita queer-teorian piirissä on pyritty purkamaan. Päämääränä on tarjota harkittuja, tieteelliseen tutkimukseen pohjautuvia perusteita näille pyrkimyksille.

Kolmannessa luvussa tarkastellaan tutkimuskysymysten kannalta olennaisia teemoja kolmen Matteuksen evankeliumin kannalta merkittävimmän antiikin kulttuurin näkökulmasta. Nämä ovat juutalainen, kreikkalainen ja roomalainen kulttuuri. Kaikille kolmelle kulttuurille on varattu tutkielmassa oma lukunsa. Tämä antanee helposti kuvan täysin erillisistä kulttuureista, jotka kukoistivat kukin omine, toisistaan erottuvine erityispiirteineen. Todellisuudessa asetelma oli vivahteikkaampi.

Välimeren alueen kulttuureilla on pitkä, monituhatuotinen yhteinen historia. Kaupankäynnin, valloitusotien ja poliittisen suhteiden kautta vaikutteet levisivät yli maantieteellisten, uskonnollisten ja etnisten rajojen³ Antiikin aikana Välinmeren alueella vaikuttaneiden kulttuurien väliset rajat olivat vähintäänkin häilyvät. Sillä oli toisinaan kauaskantoisia vaikutuksia. Juutalaisuuden ja hellenistisen kulttuurin välistä kanssakäymistä on pidetty vaikutuksiltaan yhtenä antiikin ajan kauaskantoisimmista tapahtumista⁴

Kreikkalaisen kulttuurin hegemoninen asema Välimeren seudulla alkoi vahvistua 500-luvun jälkeen ja oli kiistaton Aleksanteri Suuren valloitusten jälkeen. Vaikutusten omaksuminen ei ollut yksisuuntaista. Hellenistinen kulttuuri sai toisaalta vaikutteita Lähi-idästä.⁵ Niiden vaikutus on nähtävissä selvästi myös tutkielmassa käsiteltyjen ilmiöiden osalta. Uuden testamentin tekstit kirjoitettiin Rooman imperiumin alueella juutalaisen ja hellenistisen kulttuurin piirissä ja niiden välimaastossa, yhtäällä vuoropuhelussa ja toisaalla konfliktissa toistensa kanssa.⁶ Tämä näkyy selkeästi tutkielman teemojen osalta. Toistolta ei voi välttyä, kun tutkimuskysymyksiä tarkastellaan erikseen kunkin kulttuurin kontekstissa, mutta erot puolustavat kunkin kulttuurin käsittelemistä erikseen. Tämä osoittanee ennen kaikkea sen, miten kulttuurillisesti vivahteikkaassa ympäristössä kristinuskon pyhiksi kirjoituksiksi päätyneet tekstit ovat syntyneet. Kiehtovinta on huomata, miten yhdessä ainoassa evankeliumin jakeessa mainitun ilmiön tausta löytyy rikkaasta, mahdollisesti jopa vuosituhansia vanhasta kulttuuriperinnöstä.

³ Hämeen-Anttila, 2006, 20–21

⁴ Collins, 2005, 1

⁵ Hämeen-Anttila, 2006, 39–40

⁶ Nissinen, 2003, 34, Harvey, 2007, 1

Tutkielman neljännessä luvussa analysoidaan Matteuksen evankeliumin jaetta 19:12 edellisten lukujen tarjoaman tiedon valossa. Jaetta tarkastellaan aluksi kokonaisuutena osana Matteuksen evankeliumina tunnettua tekstiä ja asetellaan se osaksi kokonaisesitystä. Luvussa käydään läpi tekstin syntyprosessia, sen synnyttäneitä toimitustyötä ja kirjoittajan kulttuuritaustaa siinä määrin, kuin se on saatavilla olevan materiaalin avulla mahdollista. Teksti pyritään sijoittamaan laajempaan kontekstiin ja kytkemään osaksi laajempia ajatusvirtauksia. Tässä kohtaa otetaan kantaa tekstistä esiin nousevaan teologiaan siltä osin kuin se on tutkimuskysymysten kannalta oleellista. Luvun jälkimmäisellä puoliskolla teksti jaetaan kolmeen osaan. Jako tapahtuu tekstilähtöisesti. Tekstissä mainittuja kolmea eunukkien kategorialla käsitellään erikseen. Tarkoituksena on tutkimuksessa aiemmin jäsennellyn tiedon perusteella analysoida kunkin kategorian mainitsemaa ihmisryhmää tutkimuskysymysten valossa.

Viimeisen, viidennen luvun keskiössä on tutkielmasta nousevat johtopäätökset. Tutkielmassa käsitellyistä lähdemateriaalista löytyvät huomiot esitellään siltä osin kuin ne vastaavat alussa esitettyihin tutkimuskysymyksiin. Vastauksia analysoidaan ja niiden perusteella pyritään muodostamaan koherentti ja toimiva näkemys tutkimusaiheesta. Lopuksi luvussa otetaan lyhyesti kantaa tutkimustulosten merkitykseen nykyaikana. Tutkielman tavoitteet ylittävät siltä osin historiallisen tutkimuksen rajat. Sen omaksuma teoreettinen viitekehys antaa mahdollisuuden tuoda tutkimustulokset osaksi nykypäivän keskustelua.

1.2. Lähdeaineisto

Tutkielmassa käsiteltyä jaetta on pyritty analysoimaan mahdollisimman tarkasti eksegetiikan piirissä vakiintuneiden historialliskriittisten menetelmien avulla, jotta sen sisällöstä kyettäisiin muodostamaan tutkimuksen kannalta riittävän tarkka ja luotettava kuva. Tämä mahdollistaa tekstin tarkastelemisen edelleen muiden metodien avulla. Perinteisiä metodeja on hyödynnetty lisäksi arvioitaessa tekstin yhteyksiä muihin Raamattuun sisältyviin teksteihin. Analysoitavana tekstinä on käytetty kreikankielistä Uuden testamentin kriittistä laitosta (Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece).

Kuten edellisessä alaluvussa on jo todettu, Uuden testamentin tekstit ovat syntyneet Rooman valtakunnan alueella. Tekstien näkemyksiin ovat vaikuttaneet erityisesti juutalaisuus sekä kreikkalaisroomalainen kulttuuri.⁷ Tästä syystä

⁷ Kuula, 2008, 188

tutkielmassa on käyty läpi Raamatun lisäksi muita juutalaisia ja kreikkalaisroomalaisia antiikin ajalta tunnettuja lähdetekstejä. Kokonaiskuvaa on edelleen täydennetty Raamatun ulkopuolisilla, varhaiskristillisillä lähteillä. Nämä tekstit tuovat esiin tutkielmassa käsitellyn jakeen kaikkein varhaisimman tulkintaperinteen, jonka suhdetta verrataan jakeen kirjoittajan oletettuihin lähtökohtiin.

Tutkimusaineistoon on valittu tekstejä, jotka käsittelevät eunukkeja ja kastraatiota fiktiivisten tarinoiden kautta, sekä aikakaudelta säilyneitä kuvauksia todellisista tapahtumista ja ilmiöistä, jotka liittyvät kastraatioon ja eunukkeihin. Raja näiden kahden kirjallisen lajityypin välillä oli antiikin aikana usein häilyvä, joskin aikalaiskuvausten ja antiikin ajalta peräisin olevan historiankirjoituksen tarkkuudesta ja historiallisesta luotettavuudesta kiistellään.⁸ Riippumatta lähdetekstien todenperäisyydestä ja historiallisesta tarkkuudesta, jokainen niistä välittää osaltaan kuvaa sosiaalisesta maailmasta ja vallalla olevista näkemyksistä, joiden vaikutuspiirissä niiden kirjoittajat ovat eläneet. Tämä on keskeistä tutkimuskysymysten kannalta.

Erityisen huomion kohteena tutkielmassa ovat lähteet, jotka käsittelevät eunukkien sukupuolta. Varhaisimmat tutkielmassa esitellyt tekstit ajoittuvat jopa useita vuosisatoja Matteuksen evankeliumia varhaisemmalle ajalle. Tällaisia ovat muun muassa Toora (nykyisessä muodossaan tunnettu viimeistään 200eKr.⁹), Jesajan kirjan jakeet 56:1–8 (500–200eKr.¹⁰), sekä osa antiikin kreikkalaisen kulttuurin piirissä kirjoitetuista teksteistä. Näiden lähdetekstien hyödyntäminen on perusteltua, sillä niiden vaikutushistoria ulottuu voimakkaana Matteuksen evankeliumin kirjoitusajankohtaan saakka.¹¹ Myöhäisimmät tutkielmassa käsitellyt lähteet voidaan puolestaan ajoittaa 300-luvulle jKr. Varhaiskristillisten tekstien sisällyttäminen tutkimusaineistoon voidaan katsoa perustelluksi, sillä ne valaisevat tutkimuskysymyksille merkittäviä muutoksia tarkasteltavana olevan jakeen 19:12 tulkinnoissa. Nämä muutokset voivat osaltaan paljastaa jotain jakeen syntykontekstiin liittyviä keskeisiä elementtejä. Ne valaisevat tekstin luonnetta ja mahdollisia kiistanalaisia argumentteja, joihin varhaiset tulkitsijat ovat reagoineet.

⁸ Bosworth, 2003, 194

⁹ Nissinen, 2008, 42

¹⁰ Nissinen, 2008, 92

¹¹ Kuula, 2008, 188

1.3. *Queer-teorian tarjoama viitekehys*

Tarkastelukulmaksi tutkielmassa on valittu jakeessa mainittujen henkilöiden edustama sukupuoli. Ilmiötä on pyritty tarkastelemaan niin sanotun queer-teorian lähtökohdista. Valinta on perusteltu. Yksi sukupuolentutkimuksen piirissä syntyneen queer-teorian keskeisistä tavoitteista on kyseenalaistaa vallalla olevat, normatiivisina pidetyt käsitykset seksuaalisuudesta ja sukupuolesta. Se haastaa muuttumattomuuden oletuksen niin merkityksen kuin identiteetin osalta.¹² Juuri tästä syystä se soveltuu erinomaisesti tutkimukseen, jonka tarkoituksena on tuottaa ajanmukaisia ja relevantteja näkökulmia aiheesta.

Tutkielmassa käsitellyllä tekstillä on takanaan lähes kahdentuhannen vuoden tulkintahistoria. Se on osa tekstikokoelmaa, jonka sisältöä lukemattomat tulkitsijat ovat pitäneet enemmän tai vähemmän uskonnollisten ja kulttuuristen normien määrittelijänä.¹³ Tekstin auktoritatiivisuutta on käytetty hyväksi pyrittäessä vakiinnuttamaan tiettyjä uskonnollisia ihanteita.¹⁴ Niin ikään sitä on pidetty myös teologisena perusteena myöhemmille kirkon piirissä muotoilluille opeille, kuten roomalaiskatolisen kirkon institutionalisoidulle selibaatille.¹⁵ Tekstikohta ja siitä tehdyt käännökset on altistettu jopa poikkeuksellisen pitkälle kurotaville tulkinnoille.¹⁶ Tällaista taustaa vasten queer-teoreettinen näkökulma tarjoaa tutkimukselle tarpeellisen, toimivan työkalun, jolla tällaiset lujiksi jähmettyneet tulkintaperinteet voidaan kyseenalaistaa ja tarvittaessa jopa hylätä. Näin selkeästi normatiiviseksi kehittynyt teksti on erityisen hedelmällinen menetelmälle, jonka keskiössä on nimenomaan pyrkimys normien purkamiseen.¹⁷ Aiheen tarkastelu sukupuolen näkökulmasta puoltaa edelleen queer-teorian periaatteiden soveltamista evankeliumin tekstin analysointiin.

Tutkimuskysymyksen kannalta merkityksellisten lähdetekstien systemaattinen läpikäynti osoittaa queer-teorian luoman viitekehysten hyödyllisyyden. Pyrittäessä hahmottamaan vivahteikkaampi ja mahdollisesti myös tarkempi ja todenmukaisempi näkemys tutkimuksen kohteesta, on välttämätöntä

¹² Kamionkowski, 2011, 131

¹³ Räisänen, 1984, 8–9

¹⁴ Hester, 2005, 17

¹⁵ Luz, 2001, 496

¹⁶ Dunderberg, 2006, 35, Aejmelaeus, 1991, 19. Esimerkiksi vuoden 1938 suomenkielisessä kirkkoraamatussa puhutaan eunukkien sijaan avioon kelpaamattomista. Termi tulkitaan samoin vuoden 1992 suomenkielisessä raamatunkäännöksessä. Vuonna 2020 ilmestyneessä suomenkielisessä raamatunkäännöksessä termi on häivytetty kokonaan pois tulkinnan tieltä. Teksti puhuu selibaatista, epäseksuaalisista henkilöistä, sekä henkilöistä, jotka toiset ihmiset ovat tehneet seksiin kykenemättömiksi. Käännöksestä ei käy ilmi lainkaan, että tulkintojen taustalla on yksi, johdonmukaisesti toistettu termi εὐνοχος.

tarkastella tutkimuskysymystä haastamalla nykyään vallalla oleva länsimainen sukupuolijärjestelmä ja sen puitteissa tehty tutkimus. Vakiintuneiden konventioiden rajaama viitekehys ei tarjoaisi tähän tarvittavaa tilaa tai työkaluja.

Tutkijalla on queer-teorian mukaan oltava mahdollisuus purkaa ennalta oletukset, hylätä soveliaisuuden nimissä rakennetut kehiöt, sysätä syrjään aiempien tutkimusten pystyttämät raja-aidat ja vapauttaa tieteelliset argumentit normatiivisiksi luotuneiden oletusten kahleista. Queer-tutkimuksen piirissä tehtävän tutkimuksen on tästä huolimatta aina täytettävä tieteellisen tutkimuksen kriteerit.¹⁸

Queer-teoria on saanut nimensä englannin kielen sanasta queer, joka voidaan kääntää suomeksi sanoilla ”outo”, ”kummallinen” ja ”vino”. Seksuaali- ja sukupuolivähemmistöihin kuuluvat aktivistit ottivat halventavaksi tarkoitetun sanan käyttöönsä muuttaakseen sen merkityssisällön positiiviseksi.¹⁹ Queer-teorian muotoutuessa 1990-luvulla, tutkimussuuntausta pidettiin aivan uudenlaisena tapana nähdä ja tutkia sukupuolia ja seksuaalisuuksia. Akateemisten tavoitteiden lisäksi sillä oli alusta asti voimakkaita yhteiskunnalliseen muutokseen tähtääviä pyrkimyksiä, etenkin seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen osalta. Tähän vaikuttivat erityisesti edellisellä vuosikymmenellä puhjennut AIDS-kriisi, sekä seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen kohtaama väkivalta ja syrjintä.²⁰ Akateemisessa tutkimuksessa tämä on syytä pitää mielessä ja kysyä, onko yliopistossa tuotettu tutkimus väistämättä aina myös yhteiskunnalliseen keskusteluun osallistumista? Kysymykseen ei haeta tutkielmassa varsinaista vastausta, mutta kysymys on syytä kirjoittaa tässä yhteydessä auki. Vastaus on jossain määrin tutkijan oma valinta. Tämän tutkimuksen tuottamat argumentit ovat sitoutuneet historiallisen tutkimuksen lisäksi osaksi nykypäivän keskustelua sen kaikilla areenoilla.

Laajasti ymmärrettynä queer-teorian periaatteita voidaan soveltaa hyvinkin erilaisiin tutkimusaineistoihin. Sen kautta voidaan kyseenalaistaa kaikenlaisia normatiivisina esitettyjä merkitysrakennelmia ja purkaa niistä johdettuja valta-asetelmia.²¹ Tarkkarajaisemmin miellettyä queer-teoria keskittyy erityisesti sukupuolesta ja seksuaalisuudesta nouseviin kysymyksenasetteluihin. Queer-teorian keskeiseksi päämääräksi voidaan esittää sukupuolen ja seksuaalisuuden

¹⁷ Kinnunen, 2019, 152, 159

¹⁸ Kinnunen, 2019, 163

¹⁹ Kinnunen, 2019, 152–153

²⁰ Hekanaho, 2010, 94, 144, 146

dikotomisten, binäärisesti aseteltujen järjestelmien kyseenalaistaminen. Sen mukaan tällaiset mustavalkoiset, keinotekoiset kategoriat peittävät alleen väistämättä näiden ilmiöiden todellisen monimuotoisuuden ja ovat siksi harhaanjohtavia.²² Mainittuun argumenttiin kytkeytyen se tarkastelee muun muassa normaaliuden käsitteen kulttuurista rakentumista epänormaalin kautta.²³ Oleellisena väittämänä on, että tutkimuksen kohteena olevat subjektit ovat tosiasialliselta olemukseltaan vakiintumattomia. Siten ne ovat alati muutoksessa sosiaalisten suhteiden ja kulttuuristen rakenteiden verkostossa vailla essentialista, biologista pohjaa.²⁴

Yhdeksi akateemiseen queer-teoriaan eniten vaikuttaneista ajattelijoista on kiistatta nimettävä Judith Butler. Butlerin vuonna 1990 ilmestynyttä teosta *Hankala sukupuoli* on pidetty jopa teorian syntyyn johtaneena alkusysäyksenä.²⁵ Mainitussa teoksessaan Butler hahmottelee pääosan teorian keskeisistä teeseistä, vaikka hän ei tekstissään käytäkään vielä ohjelmallisesti termiä queer, eikä omien sanojensa mukaan pyri kehittämään tietoisesti uutta akateemista teoriaa.²⁶ Butlerin puheenvuoro sijoittuu pikemminkin osaksi jo pitkään jatkunutta feminististä, filosofista ja psykoanalyttistä keskustelua sukupuolesta, erityisesti sen jälkistrukturalistisessa kentässä.²⁷

Tästä huolimatta ja juuri sen takia Butlerin queer-teoriaan vaikuttaneet näkemykset nousevat tutkielmassa merkittäviksi. Tutkimusmateriaali sisältää runsaasti esimerkkejä sukupuolen rakentumisesta Butlerin teorian mukaisesti. Näitä näkemyksiä eritellään tarkemmin seuraavassa luvussa, jossa sukupuolta tarkastellaan jälkistrukturalismin valossa. Butler ei ole ainoa queer-teoriaan olennaisesti vaikuttanut ajattelija, mutta queer-teorian piirissä laajalti omaksutut Butlerin näkemykset sukupuolen rakentumisesta tarjoavat oivallisen työkalun analysoitaessa tutkielman keskeisiä kysymyksiä. Tästä syystä Butlerin korostunut rooli puolustanee tutkielmassa asemaansa.

1.4. Aiempi tutkimus

Tutkielman kohteena olevaa jaetta on käsitelty tutkimuksessa monesta näkökulmasta, mutta tutkimus on ollut tähän mennessä varsin hajanaista. Jaetta on

²¹ Browne & Nash, 2010, 4–5

²² Kinnunen, 2019, 152

²³ Hekanaho, 2010, 149

²⁴ Browne & Nash, 2010, 4–5

²⁵ Roden, 2016, 27, Butler, 2008.

²⁶ Hekanaho, 2010, 146

²⁷ Kinnunen, 2019, 156

analysoitu useissa julkaisuissa konventionaalista, teologisesta näkökulmasta osana sitä edeltävää tekstikokonaisuutta (Matteuksen evankeliumin jakeet 19:3-9).²⁸ Jaetta on käsitelty eksegetiikan piirissä jonkin verran myös redaktiokriittisen tutkimuksen kohteena.²⁹ Varhaisten kristittyjen harjoittamaa, uskonnollisista motiiveista innoituksensa saanutta vapaaehtoista kastroatiota on niin ikään käsitelty tutkimuksessa varsin maltillisesti ja yksipuolisesti.³⁰

Uudessa testamentissa mainittuja eunukkeja on tarkasteltu muun muassa vammaistutkimuksen piirissä crip-teorian kautta³¹, sekä maskuliinisuustutkimuksen näkökulmasta³². Eksegeettistä queer-tutkimusta on sen sijaan tuotettu kaiken kaikkiaan tähän mennessä varsin vähän.³³ Tilanne on siltä osin valitettava, sillä aineistoa ja kiinnostavia tutkimuskysymyksiä olisi tutkijoille tarjolla riittämiin. Raamatun teksteihin suuntautuvaa tutkimusta voidaan luonnehtia jopa välttämättömäksi, jos queer-teorian tavoitteita pyritään saavuttamaan laajemmalti yhteiskunnassa. Raamatun tulkintoja käytetään yhä välineenä pönkitettäessä heteronormatiivista, binääristä sukupuolijärjestelmää, joten näiden tulkintojen kyseenalaistaminen on ehdottoman tarpeellista.³⁴

Sukupuolentutkimuksen näkökulmasta jaetta on analysoitu niukasti suomenkielisessä tutkimuksessa. Tätä voi pitää niin ikään yllättävänä, sillä jae on sisällöltään erityisen mielenkiintoinen juuri tämän tieteenalan näkökulmasta. Syyksi tälle voidaan tarjota muun muassa sitä, että sukupuolentutkimuksesta ja etenkin queer-teorian viitekehyksestä nousevat kysymyksenasettelut ovat yhä varsin uusia suomenkielisessä teologisessa tutkimuksessa.³⁵ Mies- ja naissukupuolen muodostaman binäärisen sukupuolijärjestelmän haastavia sukupuolen muotoja on kaiken kaikkiaan käsitelty suomenkielisessä tutkimuksessa toistaiseksi valitettavan vähän³⁶, mutta niiden määrä on onneksi lisääntyvä. Kehityskulkua voinee tästä syystä luonnehtia positiiviseksi.

1.5. Tutkimuksen haasteita

Yhtenä tutkielman keskeisimmistä ongelmista voidaan pitää sitä, ettei tutkimuksen kohteille kyetä tarjoamaan sen puitteissa juuri minkäänlaisia

²⁸ Bernabé, 2003, 128

²⁹ Mm. Van Tine, 2018, Llewelyn & Wearne & Sanderson, 2012, Scheffler, 2011

³⁰ Mm. Caner, 1997

³¹ Solevåg, 2019

³² Mm. Moxnes, 2004, Asikainen, 2018

³³ Kinnunen, 2019, 166

³⁴ Armour, 2011, 1

³⁵ Kinnunen, 2016, 3

³⁶ Purovaara, 2014, 4

mahdollisuuksia omaan ääneen ja itsemäärittelyyn. Laajassa tutkimusaineistossa ei tiettävästi ole yhtään tekstiä, jossa antiikin aikana elänyt eunukki olisi omin sanoin kuvaillut tai määritellyt sukupuoltaan. Valitettavasti tällaisia tekstejä ei tiedetä säilyneen antiikin ajalta.³⁷

Sukupuolentutkimuksessa esiin nousevat jatkuvasti kysymykset subjektista ja vallasta.³⁸ Sukupuolen määrittely yleistäen tai toisen ihmisen puolesta on aina vallankäyttöä määrittelijän taholta. Erityisen ongelmallista se on historiallisessa tutkimuksessa, jossa tutkittavan ja tutkijan ajallinen etäisyys on suuri.³⁹

Tutkielman yhtenä tavoitteena on nostaa esiin jo elinaikanaan marginalisoitu ja kristinuskon historiassa usein vaiennettu ihmisryhmä. Se pyrkii rakentamaan kuvaa historiallisesta ilmiöstä niin tarkasti kuin se säilyneiden lähteiden valossa on mahdollista. Samalla se tulee käyttäneeksi valtaa, joka sekä tarjoaa tutkimuksen kohteille tilan, jossa he tulevat nähdyiksi, mutta toisaalta alistaa heidät subjekteista objekteiksi. Tulkinta, joka lähtee aina tutkijan positiosta, on myös nimettävä vallankäytöksi. Se määrittelee diktatorisesti mitä kysymyksiä tutkimuskohteesta nostetaan esiin ja mistä näkökulmasta näitä tutkimuskysymyksiä tarkastellaan.

Ongelmia, jotka liittyvät jonkin ihmisryhmän sukupuolen olettamista yhtenäiseksi, koherentiksi ilmiöksi, on nostonut esiin esimerkiksi Butler. Kun oletus ja määritelmä tehdään toisesta kulttuurista käsin, vaarana on kolonialistisuuteen sortuminen.⁴⁰ Niin kutsutun perinteisen raamatuntutkimuksen haasteeksi on mainittava ajoittainen anakronistisuuteen lankeaminen, mikä on syytä nostaa tässä yhteydessä myös esiin. Anakronismien käyttäminen tutkimuksessa voi joissain tilanteissa silti olla perusteltua, jos sen tekee harkitusti ja perustellusti.⁴¹

Esimerkiksi eksegeettisen queer-tutkimuksen piirissä on esitetty, ettei Raamatussa esiintyviä historiallisia henkilöitä voi määritellä queeriksi termin anakronistisuuden takia. Termiä queer siinä merkityksessä, jossa se ymmärretään 2000-luvun queer-teorian piirissä, ei antiikin aikana tunnettu.⁴² Tutkielmassa on tästä huolimatta käytetty kyseistä termiä kuvaamaan antiikin ilmiöitä ja henkilöitä. Termiä käytettäessä pyritään tällöin vastaamaan kysymykseen siitä, millaisina

³⁷ Roller, 1997, 542

³⁸ Rossi, 2010, 30

³⁹ Alanko & Hakala, 2019, 20

⁴⁰ Butler, 2008, 51, 64

⁴¹ Malone, 2016, 351–352, 361

⁴² Kinnunen, 2019, 165

nämä voidaan nähdä tänä päivänä siinä muodossa, kun heidät on esitetty kirjallisissa lähteissä. Tällöin ei oleteta antiikin aikana eläneiden määritelleen ketään nimenomaan queeriksi, vaan nykyaikaista termiä hyödynnetään sanotettaessa ilmiöitä nykytutkimukselle ymmärrettävimmiksi. Queer-termiä sovelletaan tutkielmassa adjektiivinä erityisesti analysoitaessa antiikin ilmiöitä queer-teoriaan keskeisesti vaikuttaneiden ajatusten valossa. Sitä voidaan luonnehtia tällöin metodologiseksi termiksi.

Eunukkien sukupuoli-identiteettiä pohdittaessa olisi otettava lisäksi huomioon intersektionaaliset tekijät.⁴³ Intersektionaalisuuden käsite omaksuttiin feministiseen sukupuolentutkimukseen 1990-luvulla ja sillä on tärkeä osansa queer-teoriassa. Se nostaa esiin uudella tavalla yksilön elämään laajasti vaikuttavia tekijöitä, jotka osaltaan ovat rakentamassa henkilön identiteettiä, sekä määrittämässä sosiaalista, yhteiskunnallista ja taloudellista asemaa.⁴⁴ Antiikin kulttuureissa ihmisen identiteetti muodostui sukupuolen lisäksi monesta tekijästä, kuten iästä, yhteiskunnallisesta asemasta ja siitä, mihin etniseen ryhmään tämän katsottiin kuuluvan.⁴⁵ Nämä on aina otettava huomioon kokonaiskuva hahmoteltaessa. Lähdeaineistoa luettaessa on lisäksi pidettävä mielessä, että tekstien kirjoittajat edustavat yhteiskuntansa oppinutta, lukutaitoista eliittiä. Tällainen vinouma kaventaa väistämättä tutkimuskohteesta muodostuvaa kuvaa.⁴⁶ Sen sijaan antiikin kirjoittajien henkilökohtaista sukupuoli-identiteettiä ja sitä, miten se vaikutti heidän näkemyksiinsä, on lähdeaineiston perusteella yhtä vaikeaa arvioida, kuin eunukkien vastaavaa.

Tutkimuskysymystä on lähestytty ennen kaikkea Matteuksen evankeliumin kirjoittajan näkökulmasta. Tutkimuksen ensisijaisena tarkastelun kohteena on teksti ja sen kirjoittaja. Vastaus kysymykseen, keitä tekstissä mainitut eunukit olivat ja mitä heidän sukupuolestaan voidaan sanoa, hahmottuu vain siltä osin, mitä vastaukseksi kyetään esittämään kirjoittajan osalta. Argumentaation tueksi esitetyt lähdetekstit ovat kaikki kirjoittajiensa näkemyksiä, eivätkä ne kerro eunukkien omasta identiteetistä mitään. Huomioitava on myös se, että evankeliumin kirjoittaja käyttää valtaa Jeesuksen nimissä jaotellessaan eunukit kategorioihin ja hyödyntäessään heitä opetuksellisiin tarkoituksiin. Näin heistä tehdään yksinkertaistettuja stereotypioita, joiden tarkoitus on havainnollistaa

⁴³ Butler, 2008, 66

⁴⁴ Valovirta, 2010, 94

⁴⁵ Montserrat, 2000, 155

⁴⁶ Hallett, 1999, 17

opetuksen sisältöä ideoiden kaltaisina hahmoina. Tällaisina heitä on käytetty kristinuskon historiassa toistuvasti sen jälkeen, kun kirjoitus lähti leviämään kristillisissä yhteisöissä ja liitettiin myöhemmin Uuden testamentin kaanoniin. Eunukeiksi määriteltyihin henkilöihin on siten kohdistettu vallankäyttöä ja hyödynnetty vallankäytön välineinä. Tekstissä mainitut eunukit on altistettu yhä uusille tulkinnoille, joilla on ollut vähenevässä määrin tekemistä historiallisten seikkojen kanssa.

2. Sukupuoli jälkistrukturalistisena ilmiönä ja queer-teorian haastamana

Sukupuolen moninaisuutta tiedetään ilmenneen kaikkina aikoina ja kaikkien kulttuurien piirissä.⁴⁷ Tutkimukset ihmisen ja eläinten biologiasta eivät tue jakoa binäärisesti kahteen selvärajaiseen, vastakkaiseen sukupuoleen.⁴⁸ Yhtä lailla binäärisen, muuttumattoman ja tarkkaan rajatun sukupuolen dikotomian ovat viime aikoina romuttaneet myös arkeologiset ja antropologiset tutkimukset.⁴⁹ Biologian ja sosiaalitieteiden parissa onkin vakiintumassa näkemys, jossa binäärisen sukupuolijärjestelmän tarjoamien kahden dikotomisen kategorian sijaan sukupuolen moninaiset kategoriat muodostavat laajan ihmisyyden kirjon.⁵⁰

Tästä huolimatta länsimaisissa yhteiskunnissa on yhä vallalla näkemys kahden sukupuolen binääristä, heteronormatiivisesta järjestelmästä, jossa vastakkaisilla sukupuolilla (nainen ja mies) on tietyt, normatiiviset, yksinkertaisesti todettavissa olevat fyysiset ominaisuudet.⁵¹ Henkilön sukupuoli tulee tällaisessa järjestelmässä olevaksi vain suhteessa vastakkaiseen sukupuoleen. Se vahvistaa dikotomista näkemystä, jossa toinen sukupuoli on kaikkea sitä, mitä vastakkainen sukupuoli ei ole. Tällaisessa näkemyksessä keskeistä on biologisen ja sosiaalisen sukupuolen koherentti kausaalisuus. Sosiaalisen sukupuolen on seurattava biologista sukupuolta.⁵²

Kausaalisuus ei rajoitu vain sukupuoleen. Heteronormatiiviin tukeutuva järjestelmä edellyttää seksuaalisen kanssakäymisen tapahtuvan vastakkaisten sukupuolten välillä. Kyseessä on sosiaalinen konstruktio, joka naamioituu luonnollisuuden harhaan.⁵³ Se on säilynyt muun muassa länsimaisessa kulttuurissa

⁴⁷ Huuska, 2008, 49

⁴⁸ Karkazis, 2008, 31

⁴⁹ Green, 1997, 899

⁵⁰ Herpolsheimer, 2017, 48

⁵¹ Davidmann, 2012, 187

⁵² Butler, 2008, 69–70, 76

⁵³ Valocchi, 2005, 752

pitkälti perusoletuksena, jonka varassa myös erilaiset yhteiskunnalliset instituutiot muodostavat näkemyksensä. Muutos on ollut hidas, vaikka tieteellinen tutkimus on toistuvasti kyseenalaistanut kyseisen konstruktion.⁵⁴ Tutkijat ovat toisaalta yhteiskunnan tavoin omaksuneet usein tutkimuksensa lähtökohdaksi binäärisen järjestelmän tuottaman illuusion kyseenalaistamatta taustalla olevia rakenteita.⁵⁵

Etenkin jälkistrukturalistisen tieteenfilosofian kautta länsimaisessa tutkimuksessa on alettu jäsentämään sukupuolta sosiaaliset rakennelmat kyseenalaistaen.⁵⁶ Jälkistrukturalististen periaatteiden mukaan sukupuolta on tarkasteltava sosiaalisena järjestelmänä, joka rakentuu diskursiivisesti ja performatiivisesti.⁵⁷ Erityisesti queer-tutkimuksen tapa tarkastella sukupuolta voidaan osoittaa jälkistrukturalismista syntyneeksi teoriaksi, sillä siihen on vaikuttanut vahvasti muun muassa Michel Foucaultin ajattelu.⁵⁸ Kirjassaan *Seksuaalisuuden historia* Foucault muotoilee keskeiseksi teesikseen ajatuksen kulttuurin kehittämästä seksuaalisoidusta ruumiista.⁵⁹ Foucaultin vaikutus teorian muotoutumiseen on kiistämätön. Molemmat queer-teorian syntyyn keskeisimmin vaikuttaneet teokset, sekä Judith Butlerin *Hankala sukupuoli*, että Eve Kosofsky Sedgwickin *Epistemology of the Closet* käyvät teoksissaan sinnikästä diskurssia Foucaultin muotoilemien näkemysten kanssa.

Ajatuksiaan Foucaultin teorioihin peilaten Butler julistaa teoksessaan sukupuolen kategorioiden olevan sotkettavissa, muotoiltavissa ja liu'utettavissa, kunhan ne ensin irrotetaan perusteettomasti oletetusta kausaalisesta yhteydestä yksilön biologisiin ominaisuuksiin.⁶⁰ Teoksessa puhutellaan myös Simone de Beauvoiria, jonka mukaan ihminen syntyy biologisesti sukupuolitettuna, mutta sosiaalisesti sukupuoleensa hän kasvaa kulttuurin piirissä.⁶¹ Butler kehittää teoriaa pidemmälle esittäessään sen pohjalta, ettei biologinen sukupuoli määritä siinä tapauksessa deterministisesti sosiaalista sukupuolta. Se, että Beauvoir erottaa biologisen sukupuolen sosiaalisesta sukupuolesta avaa Butlerin mukaan mahdollisuuden myös muunlaisille sosiaalisen sukupuolen variaatioille. Samalla Butler tulee hajottaneeksi binäärisen sukupuolijärjestelmän ja laajentaa tuhon myös biologiseen sukupuolen dikotomiaan. Biologinen sukupuoli saa käsitettävän

⁵⁴ Davidmann, 2012, 200

⁵⁵ Valocchi, 2005, 752–753

⁵⁶ Monro, 2010, 254

⁵⁷ Baxter, 2003, 30

⁵⁸ Kinnunen, 2019, 156–157

⁵⁹ Foucault, 1978, 116, 124–125, 127

⁶⁰ Butler, 2008, 180

⁶¹ de Beauvoir, 1949, 154

muodon vasta kulttuurillisessa kontekstissa, joka puolestaan tarjoaa tosiasiasa loputtoman määrän tapoja tulkita ja sukupuolittaa biologisia ominaisuuksia.⁶²

Sukupuoli on näin ollen oikeastaan toimintaa, jota toistetaan lakkaamatta kulttuurin piirissä. Ihminen tuottaa toiminnallaan sukupuolensa aina uudelleen. Ja koska sukupuoli ei ole riippuvainen biologiasta, ei biologian näennäinen kaksinapaisuus rajoita tosiasiasa sen monimuotoisuutta. Butler muotoilee: ”Sukupuolitetun ruumiin performatiivisuus tarkoittaa, että sillä ei ole mitään ontologista, olemiseen liittyvää statusta irrallaan niistä monenlaisista teoista, jotka muodostavat sen todellisuuden.”⁶³

Butler kutsuu sukupuolta ruumiilliseksi tyyliksi, jota ei ole lainkaan olemassa ilman tekoja. Sukupuoli tehdään toistettujen esitysten avulla. Sosiaalisesti vakiinnutettuja ja hyväksytyn merkityksen saaneita tekoja toistetaan rituaalinomaisesti julkisesti. Tämä performanssi on aina aikaan ja kulttuuriin sidottu⁶⁴ Butlerin esittämää teoriaa sukupuolesta on käytetty laajasti sukupuolen muotoutumista ja tuottamista käsittelevissä tutkimuksissa yhteiskuntatieteiden ja kulttuurintutkimuksen piirissä.⁶⁵

Kun sukupuolijärjestelmä rakennetaan kahden vastakkaisen, normatiivisen sukupuolen varaan, niistä poikkeavat sukupuolen muodot näyttäytyvät joko kehityshäiriöinä tai mahdottomuudessaan olemattomina. Jos tällainen länsimaisessa kulttuurissa muotoutunut normatiivinen dikotomia hajotetaan tai hylätään kokonaan, sukupuolen kaikki variaatiot tulevat nähdyiksi.⁶⁶ Tämä radikaali teko on välttämätön Uuden testamentin tutkimuksessa, jonka kohteena on länsimaiselle ihmiselle vieras kulttuuri, joka ajoittuu tuhansien vuosien päähän nykypäivästä. Tällaisen kulttuurin normit ovat esimerkiksi sukupuolen osalta rakentuneet omien lainalaisuuksiensa mukaan, joita ei pidä yrittää sovittaa tutkijan parhaiten tuntemaan. Sen sijaan kyseisiä lainalaisuuksia on yritettävä hahmottaa siinä määrin kuin se on tutkijan subjektiivisesta positioista käsin mahdollista.

Toisin kuin englanninkielisessä tutkimuksessa, missä fyysinen sukupuoli (sex) ja sosiaalinen sukupuoli (gender) on erotettu käsitteinä toisistaan, suomen kielessä käytetään vain yhtä termiä, joka kattaa kaikki näkökulmat sukupuoleen. Tämä asettaa suomenkieliselle tutkimukselle haasteita, etenkin silloin, kun

⁶² Butler, 2008, 195

⁶³ de Beauvoir, 1980, 196, 229

⁶⁴ Butler, 2008, 233–236

⁶⁵ Pulkkinen & Rossi, 2006, 12

⁶⁶ Butler, 2008, 70

halutaan tarkastella vain yhtä sukupuolen osa-aluetta.⁶⁷ Toisaalta yhden kattotermin olemassaolo tuo selvemmin esiin sen, ettei sukupuoli ole koskaan pelkästään biologinen, anatominen, sosiaalinen tai vaikkapa yhteiskunnallinen ilmiö. Fyysisellä sukupuolella (sex) on yhteys sosiaaliseen sukupuoleen (gender), mutta ne eivät suoraan vertaudu toisiinsa.⁶⁸ Yhteyttä ei myöskään voi ennalta olettaa jonkin tietyn, universaalin säännön mukaan.⁶⁹

Englanninkielisessä keskustelussa sukupuolen kielellistä kahtiajakoa on kritisoitu muun muassa siitä, että sukupuolen erottaminen biologiseen ja sosiaaliseen tukee osaltaan hierarkkisia, alistavia rakennelmia niiden kaikilla osa-alueilla. Sukupuolentutkimuksessa ja feministisessä filosofiassa on pitkään väitelty siitä, kuinka paljon yksilön biologiset ominaisuudet vaikuttavat sukupuolen määrittämiseen. Butler pitää biologista ja sosiaalista sukupuolta yhtä lailla kulttuurin piirissä rakentuneina. Ne eivät silti ole keinotekoisia, koska ei ole olemassa mitään todellista sukupuolta, joka olisi olemassa kulttuurista irrallisena. Luonnollisina pidettyjä sukupuolen performansseja on vain toistettu tarpeeksi kauan niin, että ne ovat lopulta jäähmettyneet luonnollisilta näyttäviksi. Biologinen sukupuoli on siten vain osa sukupuolen performatiivisuutta. Kuten Butler toteaa: ”Kun biologinen sukupuoli vapautetaan luonnollistetusta jaosta sisäiseen ja pinnalliseen, se voi tarjota tilan sosiaalisesti sukupuolitettujen merkitysten parodiselle monimuotoistumiselle ja kumoukselliselle leikittelylle”.⁷⁰ Tarvittaessa tutkielmassa käytetään kuitenkin termejä sosiaalinen sukupuoli ja biologinen sukupuoli kuvattaessa kahta näkökulmaa sukupuolen konstruktion.

Sukupuolen määrittelyä voidaan lähestyä kahdesta suunnasta. Henkilön oma määritelmä sukupuolestaan ei välttämättä vastaa sitä sukupuolen kategoriaa, johon yhteisö hänet sijoittaa tiettyjen kulttuurillisesti määritettyjen ominaisuuksien ja merkkien perusteella.⁷¹ Juuri tämän takia tutkielmassa keskitytään Matteuksen evankeliumin kirjoittajan näkemykseen eunukeista. Samasta syystä toinen tutkimuskysymys käsittelee nykypäivän näkemystä eunukeista, jotka evankeliumissa mainitaan. Kuten jo aiemmin on todettu, eunukkien itsemäärittelyyn perehtyminen on nykyisin tunnetun lähdekirjallisuuden valossa käytännössä ikävä kyllä lähes mahdotonta.

⁶⁷ Juvonen, Rossi & Saresma, 12

⁶⁸ Diaz-Andreu, 2007, 14

⁶⁹ Butler, 2008, 195

⁷⁰ Butler, 2008, 62, 90–92

⁷¹ Diaz-Andreu, 2007, 14

2.1. Kolmas sukupuoli ja muunsukupuolisuus

Maailmassa tunnetaan tänä päivänä lukuisia ihmisryhmiä, jotka määrittelevät itsensä ja/tai jotka tutkimuksessa määritellään kolmannen sukupuolen edustajiksi.

Yksi tällainen ryhmä ovat Meksikossa, Oaxacan osavaltion alueella elävät sapoteekki-kulttuuriin kuuluvat *muxet*.⁷² Latinalaisessa Amerikassa *travesti*-termillä kutsuttuja henkilöitä voidaan myös luonnehtia kolmannen sukupuolen edustajiksi tai muunsukupuolisiksi. Heidän historiansa kyetään jäljittämään kulttuureihin ennen mantereen espanjalaisvalloitusta.⁷³

Etelä-Aasiassa on kulttuureja, joissa kolmannen sukupuolen edustajat ovat pitkään olleet tunnettu ja tunnustettu ilmiö.⁷⁴ Bangladeshissa, Intiassa ja Pakistanissa kolmannen sukupuolen edustajia on perinteisesti kutsuttu termillä *hijra*,⁷⁵ Nepalissa puolestaan termillä *hijada*.⁷⁶

Myös polynesialaisessa kulttuurissa tunnetaan kolmannen sukupuolen käsite. Samoalla tähän sukupuolikategoriaan kuuluvia henkilöitä kutsutaan termillä *fa'afafine*, Tongalla *fakaleiti* ja Ranskan Polynesiassa *raerae* ja *mahu*.⁷⁷ Kolmatta sukupuolta edustavana ryhmänä on mainittu Omanissa *xanith*-termillä kutsutut henkilöt,⁷⁸ Makedonian romanikulttuurissa tunnetut kolmannen sukupuolen edustajat⁷⁹ ja navahokulttuurissa *nádlee*hi-termillä tunnetut henkilöt.⁸⁰ Inuiittikulttuurissa sukupuoli on perinteisesti käsitetty liukuvaksi ja muuntuvaksi. Binääristen sukupuolen välille jää tällöin sukupuolen muotoja, joita voidaan nimittää kolmanneksi sukupuoleksi.⁸¹

Joidenkin itsenäisten valtioiden hallinto tunnustaa kolmannen sukupuolen olemassaolon virallisesti. Esimerkiksi Nepalin korkein oikeus tunnusti kolmannen sukupuolen vuonna 2007.⁸² Vuonna 2009 Intia ja Pakistan seurasivat Nepalin esimerkkiä ja tunnustivat kolmannen sukupuolen virallisesti.⁸³ Bangladeshin valtio tunnusti virallisesti kolmannen sukupuolen vuonna 2013.⁸⁴

⁷² Mirandé, 2016, 385

⁷³ Campuzano, 2013, 136–137

⁷⁴ Chhetri, 2017, 97

⁷⁵ Hossain, 2017, 1418

⁷⁶ Chhetri, 2017, 101

⁷⁷ Stip, 2015, 196

⁷⁸ Wikan, 1978, 473

⁷⁹ Risteska, 2019, 591, 594

⁸⁰ Gutiérrez, 2011, 430

⁸¹ d'Anglure, 2005, 135

⁸² Isaksen, 2011, 6

⁸³ Herpolsheimer, 2017, 66

⁸⁴ Hossain, 2017, 1418

Uudessa-Seelannissa virallisiin asiakirjoihin on voinut vuodesta 2012 lähtien valita merkinnäksi kolmannen vaihtoehdon ja Australiassa sukupuolimerkinnäksi on voinut merkitä kolmannen vaihtoehdon vuodesta 2014.⁸⁵

Myös jotkin Yhdysvaltojen osavaltiot tunnustavat kolmannen sukupuolen olemassaolon.⁸⁶ Ensimmäisenä osavaltiona Oregon salli vuonna 2016 henkilön muuttaa sukupuolimerkintänsä laillisiin asiakirjoihinsa muuksi kuin naiseksi tai mieheksi. Samankaltaiseen päätökseen päädyttiin Kaliforniassa samana vuonna ja niitä on sittemmin tehty useissa osavaltioissa. Saksassa puolestaan lapsen virallisen sukupuolimerkinnän voi jättää asiakirjoissa merkitsemättä tietyissä tapauksissa.⁸⁷

Historiallisesti jonkinlaisen kolmannen sukupuolikategorian olemassaolo on tiedostettu lukuisten kulttuurien piirissä. Muinaisessa mesopotamialaisen kulttuurin piirissä sukupuolijärjestelmä ei säilyneiden tekstien perusteella näytä olleen jyrkän kaksijakoinen. Tunnettujen lähdetekstien perusteella sukupuoli moninaisena ja muuttavana. Biologia ei tunnettujen tekstien perusteella näytä olleen määräävä tekijä ihmisen sukupuolta määriteltäessä. Yhteisön kannalta tärkeämpää oli sukupuolirooli, jossa henkilö eli ja toimi. Henkilön fyysiset ominaisuudet vaikuttivat hänen sukupuolirooliinsa, mutta näitä ominaisuuksia oltiin valmiita toisaalta myös muokkaamaan tiettyyn sukupuolirooliin sopiviksi.⁸⁸ Muun muassa Ishtar-kulttiin kuuluneiden *assinnujen* on tutkimuksessa esitetty kuuluneen institutionalisoituun kolmannen sukupuolen kategoriaan.⁸⁹

Intiassa todisteita kolmannen sukupuolen edustajista on säilynyt ainakin 4000 vuoden ajalta. Historiallisesti heitä voidaan katsoa olleen osa Lähi-idästä Intian niemimaalle ulottuvaa kastroitujen eunukkien kulttuuria. Muinaisessa intialaisessa kulttuurissa tunnettiin myös muita ryhmiä, jotka haastavat binäärisen sukupuolijärjestelmän. Sukupuolen käsite on kaiken kaikkiaan ollut intialaisessa kulttuurissa perinteisesti monimuotoisempi ja joustavampi kuin nykyisessä länsimaisessa kulttuurissa.⁹⁰

Useat tutkijat pitävät mahdollisena, että myös eurooppalaiseen kulttuuriin kuului esihistoriallisella ajalla kolmannen sukupuolen kategoria.⁹¹ Keskiajan skandinaavisessa mytologiassa tunnettujen *valkyrioiden* ja kilvenkantajien on niin

⁸⁵ Herpolsheimer, 2017, 60–61, 68

⁸⁶ Clarke, 2019, 895

⁸⁷ Herpolsheimer, 2017, 60–61, 64, 72

⁸⁸ Nissinen, 1998, 35

⁸⁹ Nissinen, 2010, 75–76

⁹⁰ Monro, 2010, 246, 248

⁹¹ Green, 1997, 899

ikään tutkimuksessa esitetty edustaneen kolmatta sukupuolta.⁹² Keskiajan bysanttilaisessa kulttuurissa kastroitujen eunukkien on tutkimuksessa esitetty muodostaneen kolmannen sukupuolen kategorian.⁹³ Ja 1600- ja 1700-luvuilla esiintyneitä italialaisia kastraattilaulajia on pidetty tutkimuksessa kolmannen sukupuolen edustajina.⁹⁴ Napolilaisessa kulttuurissa on tunnettu *femminelleinä* kutsuttuja, kolmannen sukupuolen edustajia ainakin 1600-luvulta lähtien.⁹⁵ Ja 1700-luvun Englannissa *mollie*-termillä kutsuttuja prostituoituja on tutkimuksessa kuvattu kolmannen sukupuolen edustajiksi.⁹⁶

Muunsukupuolisuus (englanniksi non-binary gender) on suomen kieleen vakiintunut yleistermi. Se kattaa nykyisin tiedostetut sukupuolen variaatiot, jotka eivät asetu binäärisen sukupuolijärjestelmän nais- tai mieskategoriaan.⁹⁷ Kattotermin alle mahtuu laaja kirjo erilaisia sukupuolen variaatioita ja sukupuolikokemuksia.⁹⁸

Tutkielmassa käytetään pääosin kolmannen sukupuolen termiä muunsukupuolisuuteen kuuluvia ilmiöitä käsiteltäessä. Tämä johtuu ennen kaikkea lähdeaineistossa ja tutkimuskirjallisuudessa käytetystä kielestä. Termin käyttökelpoisuutta voi perustella myös tutkielmassa tarkasteltavan ilmiön ja historiassa tunnettujen kolmannen sukupuolen edustajiksi määriteltyjen ihmisryhmien samankaltaisilla piirteillä. Lisäksi sen käyttöä voidaan perustella yhteisillä tunnuspiirteillä niihin ihmisryhmiin, joita nykypäivänä kutsutaan kolmannen sukupuolen edustajiksi. Myös nykyisen länsimaisen kulttuurin piirissä jotkut henkilöt ovat omaksuneet kolmannen sukupuolen käsitteen määritellesään sukupuolensa binäärisen sukupuolijärjestelmän ulkopuolelle.⁹⁹

Aiemmin mainittu kolonialismin uhka on silti aina pidettävä mielessä määriteltäessä nykypäivänä tunnetut kolmannen sukupuolen edustajat muunsukupuolisiksi. Butleria mukaillen, on oltava varovainen hahmoteltaessa universaalia muunsukupuolisuuden kategoriaa, joka yhdistäisi eri kulttuureissa, eri aikoina ilmenneitä kolmatta sukupuolta edustavia ryhmiä.¹⁰⁰

⁹² Self, 2014, 143–144

⁹³ Clark, 2013, 282

⁹⁴ Tråvén, 2016, 1–2

⁹⁵ Piraino & Zambelli, 2015, 270–271

⁹⁶ Trumbach, 1998, 7

⁹⁷ Prášil, 2018, 25

⁹⁸ Paajanen, 2014, 9

⁹⁹ Monro, 2010, 252

¹⁰⁰ Butler, 2008, 51

Muunsukupuolisuuden termissä ilmenee heikkouksia myös silloin, kun termi pyritään määrittelemään tarkasti tai suhteessa binääriseen sukupuolikonstruktion. Tällöin siitä on vaarassa tulla Butlerin teorian valossa yksi jähmettynyt kulttuurisesti rajoittava termi binäärisen sukupuolijärjestelmän muodostavien termien ”nainen” ja ”mies” lailla. Sama koskee toisaalta myös kolmannen sukupuolen termiä. Tutkielmassa pyrkimyksenä onkin käyttää näitä termejä mahdollisimman väljässä muodossa, kulttuurisidonnaisuuden tiedostaen.

Nykypäivänä esiintyviä sukupuolen monia muotoja ei voida suoraan verrata aiemmin historiassa, eri kulttuurien piirissä ilmenneeseen sukupuolen moninaisuuteen. Se ei tee historiallisten ilmiöiden tutkimisesta turhaa nykyajan sukupuolen moninaisuuden näkökulmasta, kuten Kukla toteaa. Tutkimuksen merkitystä heille, joita sukupuolen moninaisuus koskettaa tänä päivänä, ei pidä väheksyä.¹⁰¹ Erityisen suuren merkityksen se saa uskonnollisessa kontekstissa, jossa eri aikana, eri kulttuurin vaikutuspiirissä syntyneitä tekstejä pyritään tulkitsemaan ja soveltamaan nykypäivän tarpeisiin. Historiallisilla ilmiöillä on tällöin poikkeuksellisen suuri kosketuspinta nykypäivänä elävien henkilöiden elämään.

2.2. Intersukupuolisuus

Henkilöä, jonka anatomia ei vastaa binäärisille sukupuolille tyypillisinä pidettyjä piirteitä mitä tulee henkilön sukuelimiin, sukurauhasiin ja/tai kromosomeihin kutsutaan intersukupuoliseksi. Intersukupuolisuuden näkyvin piirre on usein lääketieteessä epäselviksi luonnehditut ulkoiset sukuelimet. Se, mitkä lääketieteelliset diagnoosit määrittellään intersukupuolisuudeksi, on kuitenkin jossain määrin kiistelty aihe.¹⁰² Binäärisen sukupuolijärjestelmän väkivaltaisuus tulee näkyväksi intersukupuolisissa ruumiissa usein hyvin konkreettisella tavalla. Intersukupuoliset lapset pyritään yleensä ”korjaamaan” fyysisiltä piirteiltään mahdollisimman tarkasti jompaakumpaa dikotomista sukupuolta vastaavaksi. Taustalla vaikuttaa näkemys, jonka mukaan vain tiettyjen fyysisten piirteiden kriteerit täyttävä nais- tai miessukupuolinen henkilö voidaan arvioida lääketieteellisesti ”terveeksi”.¹⁰³

¹⁰¹ Kukla, 2009, 200

¹⁰² Karkazis, 2008, 6–7, 22

¹⁰³ Marchal. 2017, 166, 170

Nykyään intersukupuolisuudeksi kutsuttu ilmiö tunnettiin myös antiikin aikana.¹⁰⁴ Kreikkalaisroomalaisen kulttuurin piirissä tällaisia henkilöitä kutsuttiin usein hermafrodiiteiksi.¹⁰⁵ Termiä käytetään yhä tieteellisessä tutkimuskirjallisuudessa, mutta sitä on kritisoitu epätieteelliseksi ja jopa haitalliseksi.¹⁰⁶ Tästä syystä tutkielmassa on pyritty suosimaan uudempaa intersukupuolisuus-termiä. Sitä on kuitenkin käytettävä tässä yhteydessä varovaisesti, kuten DeFranza huomauttaa. Tämä johtuu siitä, ettei antiikin aikana tunnettu kaikkia niitä kehon variaatioita, jotka nykypäivänä luokitellaan intersukupuolisuudeksi.¹⁰⁷ Termin käyttö on tästä syystä jossain määrin anakronistinen.

Kuten kolmannen sukupuolen edustajat, myös intersukupuoliset henkilöt ovat kautta ihmiskunnan historian kyseenalaistaneet olemassaolollaan binäärisen sukupuolijärjestelmän olemassaolon ja perusteet sille.¹⁰⁸ Ihmisiä askarruttanutta ilmiötä pyrittiin selittämään antiikin aikana sekä biologian, että fiktiivisten tarinoiden avulla. Yhtenä tällaisena tarinana voidaan mainita kertomus Hermafroditoksen syntymästä.¹⁰⁹ Hermafroditoksen tarinaan palataan vielä myöhemmin tutkielman neljännessä luvussa.

3. Eunukit

Sana eunukki tulee kreikan kielen sanasta εὐνοῦχος, joka puolestaan juontaa mahdollisesti juurensa sanoista ”vuoteen vartija” (εὐνή ἑχων).¹¹⁰ Termi viittasi antiikin aikana yleensä henkilöön, joka oli kastroidu tai henkilöön, jonka ulkoiset sukupuolielimet oli todettu jollain tavoin normaalina pidetystä poikkeaviksi.¹¹¹ Henkilöä voitiin toisaalta pitää joissain tapauksissa myös symbolisesti eunukkina.¹¹² Tällaisesta on viitteitä tosin vain myöhäisantiikin ajalta varhaisten kristittyjen tuottamassa tekstimateriaalissa.¹¹³

Eunukit olivat tunnettu ja tunnustettu ilmiö Välimeren alueen kulttuureissa antiikin aikana ja myös juutalaiset ja varhaiset kristilliset tekstit mainitsevat heidät

¹⁰⁴ Kuefler, 2001, 137–138

¹⁰⁵ Price, 1972, 181

¹⁰⁶ Tiirikainen, 2007, 27

¹⁰⁷ DeFranza, 2015, 57

¹⁰⁸ Monro, 2010, 252

¹⁰⁹ Kuefler, 2001, 22–23

¹¹⁰ Stevenson, 1995, 495

¹¹¹ Solevåg, 2019, 135

¹¹² Kartzow, 2012, 47

¹¹³ Aejmelaeus, 1991, 23

toistuvasti.¹¹⁴ Suurin osa alueella eläneistä eunukeista oli kastroidu vasten heidän omaa tahtoaan. Orja voitiin kastroida isäntänsä määräyksestä, orjan omaa suostumusta tiedustelematta. Sodassa vangiksi jäänyt vihollinen saatettiin myös kastroida vasten tahtoaan. Osa eunukeista oli puolestaan syystä tai toisesta valinnut vapaaehtoisesti kastraation.¹¹⁵

3.1.Kastraatio toimenpiteenä ja sen fyysiset vaikutukset

Antiikin aikana kastraatio oli toimenpiteenä erittäin vaarallinen ilman steriilejä välineitä ja infektioihin tehoavia antibiootteja minkä takia kuolleisuus toimenpiteen takia oli suurta. Suuri kuolleisuusprosentti nosti kastraatiosta selvinneiden orjien rahallista arvoa ja teki heistä arvokkaita statussymboleja.¹¹⁶

Kreikkalaisroomalaisessa maailmassa kastraatio suoritettiin pääsääntöisesti jollakin kolmesta vakiintuneesta tavasta. *Thlibiae*-termillä tunnettujen eunukkien kivekset oli murskattu. Tämä oli yleisin kastraatiomenetelmä, sillä se antoi välittömästi toivotun tuloksen. *Thlasiae*-termillä tunnettujen eunukkien kastraatio oli puolestaan suoritettu sitomalla kivespussit siten, että siemenjohtimet vähitellen katkesivat. Kummankin menetelmän voi olettaa olleen turvallisempi kuin genitaalien kirurginen poisto, sillä ihoa ei tarvinnut vahingoittaa, eikä vaarallisen infektion vaara ollut yhtä suuri. Nämä menetelmät tekivät henkilöstä lisääntymiskyvyttömän, mutta jättivät ulkoiset sukupuolielimet koskemattomiksi, eikä henkilöä näin voinut niiden perusteella yleensä tunnistaa eunukiksi. Kaikista kajoavimman toimenpiteen läpikäyneitä eunukkeja kutsuttiin termillä *spado*. Toimenpide oli kastraatiomenetelmistä vaarallisin. Siinä henkilön penis ja mahdollisesti myös kivekset irrotettiin kokonaan kirurgisesti.¹¹⁷

Kastraation vaikutukset riippuivat siitä, minkä ikäisenä toimenpide oli henkilölle suoritettu.¹¹⁸ Kivesten poisto tai toimintakyvyttömäksi tekeminen vähentää huomattavasti sukupuolihormonien, erityisesti testosteronin, tuotantoa elimistössä. Luulöytöjen perusteella on joskus tästä syystä hyvinkin vaikeaa määrittää eunukin sukupuolta, etenkin jos kastraatio on tapahtunut ennen murrosikää.¹¹⁹

Antiikin ajan lähteissä eunukkeja kuvaillaan muun muassa piirteiltään naisellisiksi. Kastraatio saattoi vaikuttaa henkilön ääneen, jos toimenpide oli tehty

¹¹⁴ Loader, 2013, 124

¹¹⁵ Kartzow, 2012, 47

¹¹⁶ Hunt, 2018, 80

¹¹⁷ Kuefler, 2001, 33

¹¹⁸ Hunt, 2018, 80

ennen äänenmurrosta.¹²⁰ Ennen puberteettia kastroiduilla henkilöillä oli naiselliseksi mielletty ääni sekä naistyyppilliset rinnat, eikä heille kasvanut miehille tyyppillistä karvoitusta.¹²¹

3.2. Eunukkien varhainen kulttuurinen tausta

Varhaisimmat tiedot eunukeista tunnetaan muinaisesta Lähi-idästä ja Kiinasta. Kiinan vanhimmat maininnat eunukeista on ajoitettu Shang-dynastian valtakaudelle (1766 e.a.a.–1122 e.a.a.).¹²² Kastratiota tiedetään harjoitetun myös muinaisessa Egyptissä.¹²³

Useimmissa kulttuureissa, joissa eunukkeja on esiintynyt, nämä ovat olleet läheisesti kytköksissä hallitsevaan hoviin.¹²⁴ Hovin palveluksessa tiedetään toimineen eunukkeja muun muassa Babylonian, Assyrian, Persian ja heettiläisten valtakunnissa. Heidän tärkeimpänä tehtävänä on tutkimuksessa pidetty hallitsijan ylläpitämisen haaremin vartiointia ja palvelijoina toimimista.¹²⁵ Esimerkiksi Assyrian valtakunnassa eunukkien rooli oli merkittävä (1800 e.a.a.–610 e.a.a.).¹²⁶ Hovivirkojen lisäksi eunukit toimivat läheteinä, kotitalouksissa palvelijoina ja toisinaan armeijan tehtävissä.¹²⁷

Persian valtakunnassa eunukkeja tiedetään olleen ainakin Akhamenidien hallintokaudella (550 e.a.a.–330 e.a.a.).¹²⁸ Eunukeilla näyttää olleen tuolloin merkittävä asema valtakunnan toiminnassa.¹²⁹ Kirjallisten lähteiden mukaan heidän määränsä ei ollut vähäinen. Esimerkiksi Herodotos väittää Persian kuninkaan Dareioksen saaneen valloitustensa yhteydessä alistamiltaan kansoilta maksuksi peräti 500 poikaa, joista oli määrä tehdä eunukkeja.¹³⁰

Tutkijat olettivat pitkään, etteivät Lähi-idän alueella tunnetut kastroidut eunukit, joita antiikin teksteissä kutsutaan termillä *saris*, voineet olla korkearvoisia hovin virkamiehiä, joihin viitattiin samalla *saris*-termillä. Uusimmassa tutkimuksessa tämä oletus on toistuvasti asetettu kyseenalaiseksi. Tutkijat, kuten Lemos, ovat esittäneet termin viittaavan ihmisryhmään, jotka olivat sekä

¹¹⁹ Moilanen, 2015

¹²⁰ Hunt, 2018, 80

¹²¹ Kuefler, 2001, 34

¹²² Tougher, 2008, 7–8

¹²³ Moilanen, 2015

¹²⁴ Tougher, 2008, 8

¹²⁵ Peled, 2010, 785–786, 788–789

¹²⁶ Tougher, 2008, 7

¹²⁷ Lemos, 2011, 49

¹²⁸ Tougher, 2008, 8

¹²⁹ Lemos, 2011, 49

¹³⁰ Herodotos, *Historiateos*, 3.92

kastroituja, että toimivat hovin korkea-arvoisina virkamiehinä.¹³¹ Esimerkiksi Genesiksessä, luvussa 37 saris-termillä identifioidun Pontifar-hahmon määritelmän kreikankielinen Septuaginta kääntää sanalla *eunoukhos*.¹³²

Säilyneiden lähteiden perusteella voidaan pitää selvänä, että eunukit saattoivat nousta arvostettuun asemaan, mutta suhtautuminen heihin oli silti muinaisen Lähi-idän alueella ristiriitainen. Kastroidintia pidettiin yksilön kannalta yleensä epätoivottavana tapahtumana ja sellaiseen joutumista onnettomuutena. Tästä syystä kastraatiota käytettiin alueen kulttuureissa myös rangaistuksena ja pelotteena¹³³

3.2.1. Ishtar, assinnut ja äitijumalattaren kultti

Eunukkien asemaa muinaisessa Lähi-idässä käsittelevässä tutkimuksessa on usein mainittu mesopotamialaisten eunukkien erityinen suhde Ishtar-jumalattareen. Mesopotamiassa Ishtarin palvelijoihin kuului useita ihmisryhmiä, joita kuvattiin miesnaisiksi (*sinnišanu*). Näitä olivat *assinnut*, *kurgarrût*, *kulu'ut*, sekä papit, joita kutsuttiin nimellä *kalû*. Kaikkia näitä ihmisryhmiä yhdisti häilyvä, androgyyni sukupuoli. Tutkijat eivät kuitenkaan ole päässeet yksimielisyyteen siitä, olivatko Ishtarin-kulttiin liittyneet henkilöt kastroituja. Yksiselitteisiä todisteita siitä ei ole säilynyt. Sitä pidetään kuitenkin mahdollisena, etenkin assinnujen kohdalla. Riippumatta siitä, olivatko he kastroituja vai eivät, sukupuoleltaan ambivalenttien assinnujen asema mesopotamialaisessa yhteiskunnassa oli joka tapauksessa sosiaalisesti hyväksytty ja institutionalisoitu¹³⁴

Jos Ishtarin kulttiin liitetty feminiiniset assinnut todella olivat eunukkeja, Graysonin mukaan se ei vielä osoita, että kaikkia eunukkeja olisi Mesopotamiassa pidetty feminiinisinä. Osoituksena tästä hän pitää mainintoja eunukeista, jotka toimivat korkea-arvoisissa tehtävissä kuninkaallisessa armeijassa.¹³⁵ Tässä yhteydessä on syytä kysyä, ovatko eunukkien feminiinisyys ja sodankäyntiin liittyvä rooli välttämättä toisensa poissulkevia seikkoja? Vastaus on kieltävä, jos sukupuolta ajatellaan tuotettavan aina jokaisen kulttuurin sisällä luotujen muuttujien puitteissa.¹³⁶ Jos tätä pidetään lähtöoletuksena, ei feminiinisyttä ja sotaaisuutta voida pitää suoraan toisiaan poissulkevinä. Esimerkiksi skyyttien kulttuurissa naisilla on mahdollisesti ollut hyvinkin aktiivinen rooli

¹³¹ Lemos, 2011, 47–48

¹³² DeFranza, 2015, 59

¹³³ Lemos, 2011, 50, Nissinen, 2010, 75

¹³⁴ Nissinen, 1998, 31–32

¹³⁵ Grayson, 1995, 96–97

sodankäynnissä.¹³⁷ Antiikin Kreikassa naisten ei sen sijaan tiedetä osallistuneen varsinaisiin sotatoimiin,¹³⁸ mutta useat alueella tunnetut naispuoliset jumalat yhdistettiin nimenomaan sodankäyntiin.¹³⁹

Ryhtyessään assinnuksi, miespuolisen henkilön sukupuoli-identiteetti näyttää Nissisen mukaan todella muuttuneen mahdollisen kastration myötä joksikin toiseksi. Assinnuja ei tällöin voida olettaa määritellyn ainakaan miehiksi. Muutoksen mahdollisuuteen viittaa osaltaan mesopotamialaiseen monumenttiin kirjoitettu kiroitus. Tekstissä varoitetaan kajoamasta paikalle pystytettyyn monumenttiin. Rangaistukseksi sille, joka tällaiseen tekoon ryhtyisi, uhataan Ishtar-jumalatteren muuttavan tämän miehisyyden naisellisuudeksi.¹⁴⁰ Ajatus sukupuolesta muuttavana ominaisuutena ei ole historiallisesti mitenkään poikkeuksellinen. Teemaan palataan myöhemmin tässä luvussa kartoitettaessa antiikin kulttuurien näkemyksiä eunukeista.

Ishtar ja hänen sukupuoleltaan ambivalentit palvelijansa eivät olleet poikkeuksellisia muinaisessa maailmassa. Vähästä-Aasiasta lähtöisin olevaan Kybelen kulttiin liittyviin kertomuksiin sisältyi runsaasti kastratiotematiikkaa, mikä johti jumalatarta palvelevan papiston rituaalisen kastration institutionalisoimiseen.¹⁴¹ Kybelen kaltaisen äitijumalattaren palvontaa pidetään yhtenä vanhimmista tunnetuista uskonnonharjoituksen muodoista. Sen juuret ulottuvat ainakin 6000 vuoden päähän ajanlaskua ennen. Kybelen, kuten Ishtarinkin, voi nähdä osana laajempaa jumalattaren palvontaa, johon liittyivät sukupuoleltaan binäärisen jaottelun ulkopuolelle asettuvat palvelijat. Yhteys on jäljitettävissä tältä osin aina Sumeriin asti.¹⁴² Kybelen kulttia ja sille omistautuneita eunukkipalvelijoita on mahdotonta sivuuttaa tutkittaessa antiikin ajan Välimeren kulttuureissa vallinneita käsityksiä eunukeista. Tästä syystä heihin palataan vielä toistuvasti edempänä antiikin kulttuurien yhteydessä.

3.3. Antiikin Kreikka ja eunukit

3.3.1. Sukupuolen käsite antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa

Muodostettaessa kuvaa kreikkalaisesta kulttuurista ja esimerkiksi sukupuoleen liittyvistä käsityksistä, tutkimus on pääosin keskittynyt Kreikan ydinalueille,

¹³⁶ Butler, 2008, 236

¹³⁷ Guliaev, 2003, 114–115

¹³⁸ Loman, 2004, 35

¹³⁹ Turcan, 1996, 4, Fara, 2010, 4

¹⁴⁰ Nissinen, 1998, 31, 34

¹⁴¹ Turcan, 1996, 28–29, 32–33

etenkin Ateenan kaupunkivaltioon sen klassisella kaudella. Tämä on pääasiassa selitettävissä saatavilla olevalla tutkimusaineistolla. Tilanne on tältä osin tutkijoista riippumattomista syistä epäsuhtainen, mutta se on tiedostettava tutkimusta tehdessä. Puhuttaessa yksinkertaisesti kreikkalaisesta kulttuurista annetaan suhteettoman homogeeninen kuva alueella vallinneista käytännöistä ja näkemyksistä, jotka tosiasiassa epäilemättä ilmenivät huomattavasti monimuotoisempina.¹⁴³

Säilyneiden kreikkalaisten kirjoitusten perusteella naisen ja miehen ruumiita pidettiin yleisesti erilaisina. Ominaisuuksien katsottiin yleensä ilmenevän dikotomisesti toistensa vastakohtina. Nainen oli kylmä, pehmeä ja kostea, mies kuuma, kova ja kuiva.¹⁴⁴ Henkilön anatomiset piirteet olivat kreikkalaisessa kulttuurissa kuitenkin vain yksi, vähemmän merkityksellinen osa monimutkaisesta, kulttuuriin konventioihin ja valta-asetelmiin kietoutuvasta sosiaalisesta rakennelmasta, josta henkilön sukupuoli rakentui. Butlerin mukaan sukupuolta ei sellaisenaan olekaan olemassa, ennen kuin se tuotetaan performatiivisten tekojen avulla. Ihmisen sukupuoli-identiteetti, jonka oletetaan syntyvän kausaalisesti ja koherentissa muodossa henkilön ominaisuuksien kautta, on pelkkä illuusio. Samoin ajatus tekojen taustalla vaikuttavasta sukupuoli-identiteetistä, joka olisi sukupuolen performatiivisten ilmausten takana.¹⁴⁵

Performanssin keskeisyys teki kreikkalaisessa kulttuurissa sukupuolen tuottamisesta fyysisen toistoteon, vaikka anatomia jäikin vähäpätöiseen rooliin. Se, miten henkilö toi liikkeiden, eleiden ja asentojen kautta näkyväksi sukupuolensa, oli tärkeää. Performanssi toi esiin myös henkilön sosiaalisen aseman.¹⁴⁶ Sosiaalinen asema vaikutti siihen, millaisena henkilön sukupuoli nähtiin. Valta yhdistettiin kreikkalaisessa kulttuurissa maskuliinisuuteen, minkä takia hallitseviin sukuihin kuuluvien sukupuolierot eivät olleet yhtä suuria.¹⁴⁷

Naista pidettiin passiivisena, miestä puolestaan aktiivisena. Ympäristö ja fyysiset tilat olivat sukupuolitettuja. Miesten toiminta-alue rajautui julkiseen tilaan, naisen puolestaan yksityiseen tilaan, lähinnä kodin sisäpuolelle.

¹⁴² Townsley, 2011, 716, 719

¹⁴³ Hallett, 1999, 19

¹⁴⁴ Gutiérrez, 2011, 430

¹⁴⁵ Butler, 2008, 69–70, 79–80

¹⁴⁶ Stehle, 1997, 11–13

¹⁴⁷ Hallett, 1999, 21

Perheyksikköä koskevat päätökset kuuluivat silti viimekädessä aina sitä johtavan miehen vastuulle.¹⁴⁸

Kreikkalaiset filosofit kuten Pythagoraan perustama koulukunta, Platon ja Aristoteles katsoivat lapsen saavan alkunsa pelkästään miehen siemenestä. Siemenestä kehittyi lapsi naisen kohdussa. Jos kehitys sujui suotuisissa olosuhteissa, lapsi syntyi poikana. Jos olosuhteet olivat huonot, syntyi tyttö. Intersukupuoliseksi lapsi kehittyi heidän mukaansa, jos olosuhteet olivat jotain näiden väliltä.¹⁴⁹

Hippokrateen perustaman koulukunnan mukaan lapsi puolestaan kehittyi kummankin vanhemman siemenestä. Jos kummankin osapuolen siemen on voimakasta, tuloksena on pojan syntymä. Jos kummankin siemen on heikko, syntyi tyttö. Jos toisen siemen on voimakas ja toisen heikko, lopputuloksen määrää kummankin määrä. Jos määrä on täsmälleen sama kummallakin, lapsi syntyi intersukupuolisena. Kumpikin yllä esitetty teoria näyttää viittavan kahta useampaan sukupuolikategoriaan.

Kirjoituksista on pääteltävissä, että sukupuolella oli merkitystä antiikin Kreikassa heti syntymästä lähtien. Sillä, mihin sukupuolen kategoriaan kotitalouteen syntyvä lapsi määriteltiin, oli merkitystä koko perheelle. Syntyneelle lapselle se saattoi olla kohtalokasta. Tutkimuksessa on usein esitetty, että antiikin kreikkalaisroomalaisessa kulttuurissa tytöksi määriteltyjä lapsia hylättiin poikia enemmän.¹⁵⁰ Tätä on perusteltu muun muassa sillä, että perhe joutui maksamaan myötäjäisiä naittaessaan tyttärensä. Tilanne saattoi tältä osin muodostua kestävämmäksi köyhemmässä kotitaloudessa, mutta varakkaammissa perheissä perinnön siirtyminen täysimääräisenä vanhimmalle pojalle muodosti potentiaalisesti kilpailuasetelman veljesten välille. Vauraammissa perheissä tämä nosti ehkä tosiasiaa houkutusta hylätä pikemminkin esikoisen jälkeen syntyneitä poikalapsia. Lapsia, joilla oli poikkeavia ominaisuuksia, hylättiin todennäköisesti hanakammin kuin muut.¹⁵¹ Voi pitää oletettavana, että sukupuoliominaisuuksiltaan harvinaisempia variantteja edustavia lapsia oli näiden joukossa.

Kuten Hippokrateen koulukunnan teoria osoittaa, antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa tunnustettiin sellaisten yksilöiden olemassaolo, jotka eivät

¹⁴⁸ Gutiérrez, 2011, 430–431

¹⁴⁹ Hare, 2015, 81

¹⁵⁰ Marjanen, 2013, 213

¹⁵¹ Beaumont, 2012, 91

sukupuoleen liitetyiltä ominaisuuksiltaan sopineet binäärisen sukupuolijaottelun määrittämiin selkeisiin kategorioihin.¹⁵² Teoksessaan *Pidot* Platon esittää teorian ihmisen fyysisestä olemuksesta (ἄνθρωπίνος φύσις) sellaisena, kun se hänen mukaansa alun perin oli. Teoksessa esiintyvän henkilöhahmon mukaan sukupuolia oli aluksi kolme. Naisen ja miehen lisäksi oli naisen ja miehen välimuoto (ἀμφοτέρος), androgyyni (ἀνδρόγυνος). Sukupuolten määrä esitetään tekstissä luonnollisena, sillä aurinko, kuu ja maa muodostavat vastaavanlaisen kolminaisuuden. Tällaista sukupuolijärjestelmää luonnehditaan tekstissä alkuperäiseksi asiantilaksi, mutta teorian esittänyt henkilöhahmo toteaa, ettei se ole enää heidän aikanaan samankaltainen.¹⁵³

Lähdeaineiston perusteella näyttää selvältä, että binäärisen sukupuolijaottelun haastavien yksilöiden olemassaolo kyllä tiedostettiin kreikkalaisessa kulttuurissa, mutta se ei merkinnyt, että heihin olisi suhtauduttu välttämättä positiivisesti. Foxhallin mukaan tällaisia sukupuolen variaatioita pidettiin pikemminkin hyvin ongelmallisena, sillä he kyseenalaistivat dikotomisen sukupuolijaottelun, joka haluttiin kreikkalaisessa kulttuurissa nähdä luonnollisena.¹⁵⁴ Tällaiset pyrkimykset vahvistaa näkemystä binäärisen sukupuolijärjestelmän luonnollisuudesta ovat puolestaan jälleen yksi historiallinen esimerkki sukupuolen kulttuurisen luonteen naamioinnista, jota queer-teorian piirissä on nostettu esiin.¹⁵⁵ Sukupuoleltaan vallitseviin normeihin sopimattomien yksilöiden esiintyminen huolimatta kulttuuriin rakennettujen raja-aitojen olemassaolosta ovat toisaalta tässä yhteydessä jälleen yksi osoitus niiden keinotekoisuudesta.

3.3.2. Eunukit antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa

Kreikkalaisen kulttuurin piirissä eunukkeja ei tiettävästi esiintynyt laajassa mittakaavassa, mutta kreikkalaiset olivat tietoisia ilmiön olemassaolosta.¹⁵⁶ Esimerkiksi Aristoteles käsittelee useassa teoksessaan eunukkien fyysisiä ominaisuuksia, mikä osoittaa aiheen olleen hänelle tuttu.¹⁵⁷

Yläluokkaisissa ateenalaisissa kotitalouksissa tiedetään olleen eunukkeja 500-luvulla eKr. Runsaammin heitä oli kreikkalaisen maailman itäisissä osissa, jotka saivat vaikutteita Persian kulttuurista. Eunukkeja pidettiin kreikkalaisessa

¹⁵² Foxhall, 2013, 68

¹⁵³ Platon, *Pidot*, 189d-190b

¹⁵⁴ Foxhall, 2013, 68

¹⁵⁵ Valocchi, 2005, 752

¹⁵⁶ Tougher, 2008, 8

kulttuurissa arvokkaina ylellisyshyödykkeinä, johon vain harvoilla oli varaa.¹⁵⁸ Esimerkiksi neljännellä vuosisadalla eKr. kirjoitetussa Platonin teoksessa *Protagoras* varakkaalla ateenalaisella aristokraatilla mainitaan olevan portinvartijana toimiva eunukki.¹⁵⁹

Efesoksen Artemiin kulttia Kreikan klassisella kaudella palvelleet papit olivat mahdollisesti eunukkeja, joskin tästä on säilynyt maininta vain yhdessä antiikin lähteessä.¹⁶⁰ Kreikkalaisen Strabonin tekstissä *Geographica* kerrotaan efesolaisten pitäneen eunukkipappejaan korkeassa arvossa.¹⁶¹ Heitä kutsuttiin nimellä *μεγαβύζος*.¹⁶² Kultti oli todennäköisesti saanut voimakkaita vaikutteita Persiasta.¹⁶³

Eunukkien määrän on arveltu lisääntyneen kreikkalaisessa maailmassa Aleksanteri Suuren valloitusten myötä ja eunukkien vaikutusvalta kasvoi vähitellen kreikkalaisessa hovikulttuurissa. Eunukeilla on tutkimuksessa katsottu olleen merkittävä rooli Aleksanteri Suuren hallinnossa tasapainottavana elementtinä suhteessa armeijaan.¹⁶⁴ Erityisen läheinen suhde keisarilla on kerrottu olleen Bagoas-nimiseen persialaiseen eunukkiin.¹⁶⁵ Ajanlaskun alussa Aleksanteri Suuren elämänkerran kirjoittanut Plutarkhos mainitsee tekstissään keisarin muun muassa suudelleen Bagoasta julkisesti. Useimmat tutkijat katsovat, ettei kuvauksen todenperäisyyttä tältä osin ole syytä epäillä. Suudelma ilmaisi ennen kaikkea julkista arvontantoa, mutta suhde on saattanut sisältää myös seksuaalista kanssakäymistä.¹⁶⁶ Ensimmäisellä vuosisadalla Aleksanterista kirjoittanut Quintus Curtius Rufus viittaa tekstissä tällaiseen varsin suoraan.¹⁶⁷

Osa tutkijoista pitää todennäköisenä, että hellenistisellä kaudella kastroiduja orjia pidettiin hovin lisäksi yleisesti yläluokkaisissa kreikkalaisissa kotitalouksissa seksuaalisia tarkoituksia varten.¹⁶⁸ Väite ei ole kiistaton. Esimerkiksi Erlinger on kyseenalaistanut tämän väitteen huomauttaen, ettei tällaisesta ole varsinaisesti viitteitä kreikkalaisessa lähdeaineistossa.¹⁶⁹

¹⁵⁷ Mayhew, 2004, 59

¹⁵⁸ Krautbauer & Llewelyn & Wassell, 2014, 315, 320

¹⁵⁹ Platon, *Protagoras*, 314d

¹⁶⁰ DiDonnici, 1999, 210n6

¹⁶¹ Strabo, *Geografia*, 14.1.23

¹⁶² Turcan, 1996, 30

¹⁶³ DiDonnici, 1999, 202

¹⁶⁴ Krautbauer & Llewelyn & Wassell, 2014, 315–316

¹⁶⁵ Jennings, 2003, 149

¹⁶⁶ Antela-Bernardez, 2010, 340

¹⁶⁷ Quintus Curtius Rufus, *History of Alexander*, 10.25–26

¹⁶⁸ Krautbauer & Llewelyn & Wassell, 2014, 316

¹⁶⁹ Erlinger, 2016, 45

Kolmannelta vuosisadalta eKr. on säilynyt papyruskirje¹⁷⁰, jossa vaikutusvaltaisen juutalaisen perheen isäntä Toubias kertoo lähettävänsä kuningas Ptolemaios II korkealle virkamiehelle Apolloniokselle lahjaksi aikuisen eunukin lisäksi neljä poikaa, jotka oli mahdollisesti tarkoitus kastroida määränpäässä.¹⁷¹ Mihin tehtäviin heidät oli tarkoitus sijoittaa, sitä teksti ei suoraan mainitse. Eunukkeja työskenteli kreikkalaisen kulttuurin piirissä tiettävästi myös prostituoituina, mutta heidän määräänsä on lähdeaineiston perusteella vaikea arvioida.¹⁷²

Historiateoksessaan Herodotos ilmaisee halveksuntansa miestä kohtaan, jonka elinkeinona on kastroida orjia ja myydä heitä eteenpäin. Hän antaa ymmärtää, etteivät ostajat ole kreikkalaisia, vaan ulkopuolisia, jotka arvostavat eunukkeja enemmän kuin kastroimattomia orjia.¹⁷³ Herodotos ei ole ainoa, joka yhdistää eunukit ei-kreikkalaisiin kulttuureihin. Useissa ajanlaskua ennen kirjoitetuissa kreikkalaisissa teksteissä mainitaan Vähä-Aasian kulttuureihin kuuluvat eunukit, mikä vahvistaa näkemystä, että ilmiö oli kreikkalaisille tuttu, mutta vierautettu.¹⁷⁴ Tutkimuksessa onkin esitetty, että eunukit edustivat kreikkalaisessa kulttuurissa ennen kaikkea itämaista eksotiikkaa.¹⁷⁵

Fryygiassa Suurta äitijumalatarta palvelivat papit, jotka todennäköisesti olivat eunukkeja, joskaan tiedot tästä eivät ole täysin varmoja. Äitijumalattaren palvonta levisi Fryygiasta vähitellen laajemmalle hellenistiseen maailmaan, mutta jumalattareen liittyvän mytologiaan kuuluvaa kastroatiotematiikkaa pyrittiin yleensä häivyttämään kreikkalaisen kulttuurin piirissä. Etenkin kulttiin liitetyn kastroidun Attisin roolia pyrittiin Turcanin mukaan pienentämään kreikkalaisen kulttuurin piirissä. Syy tähän olisi ollut nimenomaan hahmoon yhdistetty kastroatiotematiikka.¹⁷⁶

Vuodelta 415eKr. on Ateenasta säilynyt kertomus alttarilla terävällä kivellä itsensä kastroineesta miehestä. Teko muistuttaa tapaa, jolla Attista jäljittelevät, äitijumalatarta palvelevat *gallit* (γάλλοι) kastroivat itsensä roomalaisajalla. Kertomuksen mukaan ateenalaiset pitivät tapausta luonnonvastaisena ja näkivät sen huonona enteenä.¹⁷⁷ Useista kreikkalaisen kulttuurin piiriin kuuluneista

¹⁷⁰ P.Cair. Zen. 59076

¹⁷¹ Krautbauer & Llewelyn & Wassell, 2014, 306, 308, 324

¹⁷² Kapparis, 2011, 229–230

¹⁷³ Herodotos, *Historiateos*, 8.105

¹⁷⁴ Roller, 1997, 544

¹⁷⁵ Erlinger, 2016, 45

¹⁷⁶ Turcan, 1996, 30, 35

¹⁷⁷ Turcan, 1996, 30

kaupungeista on kuitenkin Aleksanteri Suuren valloituksia seuranneelta aikakaudelta löydetty Attista esittäviä kuvia.¹⁷⁸ Varhaisin tunnettu kreikkankielinen maininnat Kybelelle omistautuneista eunukeista voidaan ajoittaa toiselle vuosisadalle eKr. Niissä on tulkittu esiintyvän myös kulttiin kuulunut Attisin hahmo.¹⁷⁹

3.3.3. Eunukkien sukupuoli antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa

Säilyttääkseen maskuliinisuutensa, miehen tuli kreikkalaisessa kulttuurissa varjella kehoaan ruumiilliselta ja symboliselta häväistykseltä.¹⁸⁰ Rollerin mukaan kreikkalaisten suhtautumista vapaaehtoisesti kastroituihin eunukkeihin värittää hämmästyksensä siitä, että miehen roolissa aiemmin elänyt henkilö luopui omasta tahdostaan maskuliinisuudestaan. Patriarkaalisessa, maskuliinisuutta ihannoineessa kulttuurissa valinta näyttäytyi ulkopuolisesta järjettömältä.¹⁸¹

Teoksessaan *Cyropaedia* Xenophon näyttää mieltävän eunukkien sukupuolen yhä maskuliiniseksi kastraation jälkeen, mutta hän kuvaa heitä heikentyneiksi ja halveksituiksi muiden miesten silmissä.¹⁸² Aristoteleen näkemyksen mukaan lisääntymiskyvytön mies oli puolestaan samaistettavissa naiseen, koska lisääntymiskyvytön mies ei kyennyt täyttämään miehen roolia jälkeläisten tuottamisessa.¹⁸³ Tekstissään *Eläinten syntymisestä* Aristoteles toteaa, etteivät eunukit kaljuunnu, koska he ovat muuttuneet (μεταβολη) naisiksi: Καὶ εὐνοχος οὐ γίνεται φαλακρός δια το εἰς το θηλυ μεταβαλλεῖν.¹⁸⁴ Sama väite, jonka mukaan kastraatio muuttaa sukupuolen toistuu tekstissä uudelleen hieman myöhemmin eläinten kohdalla.¹⁸⁵

Toiselle vuosisadalle eKr. ajoitetussa kreikkalaisissa epigrammeissa Kybelelle omistautunutta eunukia kutsutaan ”puolinaiseksi” (ἡμιγύναικα) ja hänet kuvataan pukeutuneena naisten vaatteisiin.¹⁸⁶ Eunukin sukupuolen ambivalenttia luonnetta lisää se, että kirjoittaja kuvauksestaan huolimatta käyttää tekstissä maskuliinisia pronomineja kuvaillessaan hahmoa.¹⁸⁷ Samoin kreikkalainen historioitsija Herodotos kuvaa kuinka pojista tehdään kastraation

¹⁷⁸ Roscoe, 1996, 200

¹⁷⁹ Roller, 1997, 547

¹⁸⁰ Asikainen, 2016, 206

¹⁸¹ Roller, 1997, 548

¹⁸² Xenophone, *Cyropaedia*, 7.61

¹⁸³ Cohen, 2003, 160

¹⁸⁴ Aristoteles, *Eläinten syntymisestä*, 5.3

¹⁸⁵ Aristoteles, *Eläinten syntymisestä*, 5.7

¹⁸⁶ *Anthologia Graeca*, 6.217.9, 6.219.5

¹⁸⁷ Roller, 1997, 547

myötä eunukkeja (παῖδάς τε τοὺς εὐεῖδεστάτους ἐκλεγόμενοι ἐξέταμνον καὶ ἐποίησεν ἅντι εἶναι ἐνόρχιας εὐνούχους).¹⁸⁸ Teksti antaa lukijalle vaikutelman, että poikien kohtalo sukupuolen osalta muuttuu teon myötä. Keinotekoinen sukupuolen kaksijakoisuus paljastuu huteraksi rakennelmaksi. Eunukit eivät näissä teksteissä täytä kirjoittajien mielestä kummankaan binäärisen sukupuolikategorian sovittuja tunnusmerkkejä.

Eunukkien sukupuolen epämääräisyys näyttää haastavan kreikkalaiset kirjoittajat. Aihe nousee esiin merkityksellisenä, joskin eunukkien sukupuoli ei näyttäyty kreikkalaisessa kirjallisuudessa yhtä keskeisenä kuin myöhemmin roomalaisissa teksteissä.¹⁸⁹ Tämä saattaa olla yksi selitys sille, miksi aihetta käsittelevää aineistoa on tuotettu huomattavasti vähemmän kuin myöhemmin roomalaisen kulttuurin piirissä. Toisena selittävänä tekijänä voidaan esittää eunukkien pienempää roolia kreikkalaisessa kulttuurissa, mikä teki heistä merkityksettömämmän aiheen kirjoittajien näkökulmasta. Vaikka aineistosta on löydettävissä selviä todisteita eunukkien olemassaolosta, he kuuluivat kreikkalaisessa kulttuurissa outouden rajamaille, kulttuurin ulkoreunalle.

Silloin kun kreikkalaisten kirjailijat kuvailevat eunukkien sukupuolta, he pääosin soveltavat heihin binäärisen sukupuolijaon termistöä. Heidän kielioppinsa pysyy binäärisen sukupuolijärjestelmän kahleissa. Määriteltävänä olevat kohteet eivät silti täysin tunnu mukautuvan dikotomiaan, johon kirjoittajat pyrkivät nämä sullomaan. Vakiintunutta määritelmää heidän sukupuolelleen ei näytä löytyvän. He ovat naisen roolissa eläviä puolinaisia, jotka silti säilyttävät kielen tasolla maskuliinisuutensa, tai sitten he ovat miehiä vailla maskuliinisuutta tai fyysisesti naisiksi muuttuneita. Herodotokselle eunukit näyttävät edustavan naisista ja miehistä erillistä kategoriaa, johon ihminen siirtyy kastraation myötä.

3.4. Varhainen juutalaisuus ja eunukit

3.4.1. Sukupuolen käsite varhaisessa juutalaisuudessa

Kirjoitettaessa sukupuoleen liittyvistä käsityksistä muinaisen Israelin kulttuurissa ja varhaisen juutalaisuuden piirissä, runsaimmin lähdemateriaalia on tarjolla heprealaisessa Raamatussa. Tekstejä luettaessa on kuitenkin pidettävä mielessä muutamia seikkoja. Heprealaiseen Raamattuun kuuluvat kertomukset eivät ole yhtenäinen, koherentti kokonaisuus. Niiden syntyajankohta voidaan ajoittaa miltei

¹⁸⁸ Herodotos, *Historiateos*, 6.32

¹⁸⁹ Erlinger, 2016, 45

tuhannen vuoden päähän toisistaan. Sanomattakin on selvää, että näin pitkän ajan kuluessa kulttuuri, ympäristö ja yhteisön näkemykset ovat kokeneet suuria muutoksia, jotka heijastuvat niissä esiintyviin asenteisiin. Tekstien kirjoittajista tiedetään suhteellisen vähän, mutta voidaan olettaa ainakin suurimman osan heistä edustavan varsin homogeenistä, kapeasti rajattua yhteiskuntaluokkaa. Lisäksi tekstien lajityyppi vaihtelee huomattavasti. Ne eivät välttämättä kuvaa aikansa todellista sosiaalista maailmaa, mutta valottavat toki kirjoittajiensa maailmankuvaa.¹⁹⁰ Heprealaisen Raamatun lisäksi merkittävänä kirjallisina lähteinä voidaan mainita Heprealaisen Raamatun ulkopuolelle jäävät apokryfitekstit, sekä Kuolleen meren kääroinä tunnetut tekstit.

Tutkielman kannalta merkityksellisintä on selvittää, millaisia näkemyksiä sukupuolesta esiintyi varhaisen juutalaisuuden piirissä ensimmäisellä vuosisadalla, jolloin Matteuksen evankeliumi sai kirjallisen muotonsa.¹⁹¹ Varhaisempiin teksteihin talletetun materiaalin merkitystä ei silti pidä väheksyä, sillä ne olivat yhä uskonnolliskulttuurisesti merkittäviä tuon ajan juutalaisille. Esimerkiksi Toorassa ilmoitettujen, naisten kuukautisia koskevien puhtauslakien (Lev.11–15) on tutkimuksessa usein esitetty vaikuttaneet merkittävästi naisten elämään ja sukupuoli-identiteettiin vielä toisen temppelin ajalla. Toisaalta tutkimuksessa on nostettu esiin Tooraan sisältyvät, miehiä koskevat puhtauslait.¹⁹²

Palestiinan alueen kulttuuri oli ensimmäisellä vuosisadalla patriarkaalinen. Käsitys sukupuolesta ja sukupuolirooleista noudatteli alueen kulttuureille tyypillisiä piirteitä tuona aikana. Miehen ulkoiset sukuelimet symboloivat miehen seksuaalista kyvykkyyttä ja aggressiota, sekä miehen kykyä suojella ja varjella perheen hyvinvointia ja kunniaa. Perheen kunnia ruumiillistui miehessä ja miessukupuoleen liitetyissä ihanteissa naisen alisteista asemaa suhteessa mieheen symboloi immenkalvo. Naisen tehtävänä oli säilyttää perheen kunnia huolehtimalla siveydestään ja toimimalla osaltaan sukupuoliroolilleen asetettujen odotusten mukaan.¹⁹³

Sukupuoli rakentui performatiivisesti, kuten Butlerin teorian mukaan on oletettavaa. Binääristä sukupuolijakoa pyrittiin vahvistamaan muun muassa jakamalla tilat sukupuolittuneesti jommankumman oletetun sukupuolen hallinta-alueeksi ja luomalla tiloihin sukupuolia koskevia rajoja. Naisten hallinta-alueena

¹⁹⁰ Bird, 1997, 13–14, 18–19

¹⁹¹ Kuula, 2008, 220

¹⁹² Erbele-Küster, 2019, 169, 181

¹⁹³ Hanson & Oakman, 2008, 24, 26

pidettiin kotitaloutta, miesten puolestaan kodin ulkopuolista tilaa. Naisten oli esimerkiksi kiellettyä astua Jerusalemin temppelin sisimpiin osiin. Miehet toimittivat temppeliuhrit ja toimivat uskonnollisissa viroissa. Muodollista koulutusta oli tarjoilla vain miespuolisille henkilöille. Binääristä sukupuoli-jaottelua pyrittiin vahvistamaan myös vaatetuksella, jonka edellytettiin olevan selkeästi sukupuolittunutta ja näin sukupuolieroja korostavaa.¹⁹⁴

Teoriassa juutalaisuudessa vaalittiin ajatusta binäärisestä sukupuoli-jaottelusta, mutta juutalaisen lain sovellukset osoittavat, että käytännössä binääristä poikkeavien variaatioiden olemassaolo tiedettiin ja tunnustettiin, kuten kreikkalaisessa kulttuurissa. Juutalainen yleisö, jolle Jeesus säilyneiden kuvausten perusteella näyttää suunnanneen opetuksensa, oli epäilemättä tietoinen sellaisten henkilöiden olemassaolosta, jotka eivät ominaisuuksiltaan sopineet yksiselitteisesti naisen tai miehen kategoriaan.¹⁹⁵ Kuten kreikkalaisen kulttuurin kohdalla on jo käynyt ilmi, sukupuolen moninaisuus oli läsnä yhteisöissä silloinkin, kun sen olemassaolo oli teoreettisesti olematon. Näin yhteisöjen toimintaa ohjaavien instituutioiden oli pakko mukautua vallitsevaan todellisuuteen kyetäkseen vastaamaan yhteisössä vallinneisiin realiteetteihin.

3.4.2. Eunukit varhaisessa juutalaisuudessa

Heprean eunukia vastaava sana עֲרֵם esiintyy heprealaisen Raamatun masoreettisessa tekstissä 45 kertaa. Kreikankielisessä Septuagintassa heprean sana עֲרֵם käännetään useimmiten sanalla εὐνοῦχος (30 kertaa). Joitakin poikkeuksia on. Esimerkiksi Genesiksessä Septuaginta kääntää Potifar-hahmon osalta termin vaihtelevasti joko sanalla παῖδων (jae 37:36) tai εὐνοῦχος (jae 39:1).¹⁹⁶ Estherin kirjassa Septuagintassa on puolestaan lisätty masoreettisesta tekstistä poiketen sana εὐνοῦχος jakeeseen 2:23.

Heprealaisen Raamatun kaanoniin kuuluvissa teksteissä asenteet eunukkeja kohtaan poikkeavat toisistaan huomattavissa määrin.¹⁹⁷ Kulttuurivaikutukseltaan merkittävimpana yksittäisenä eunukkeja koskevana mainintana voidaan tässä yhteydessä pitää Deuteronomiumin jacta 23.2. Siinä henkilöiltä, joiden ulkoisiin sukuelimiin on kajottu (ympärileikkausta lukuunottamatta), evätään yksiselitteisesti pääsy Herran temppeliin (Deut. 23.2.) Määräys kieltää siten

¹⁹⁴ Hanson & Oakman, 2008, 24–26

¹⁹⁵ Hare, 2015, 83, 87–88

¹⁹⁶ Cornelius, 2009, 321

käytännössä juutalaisen henkilön kastraatoin.¹⁹⁸ Se on ryhmitelty osaksi kokonaisuutta, jossa mainitaan useita ihmisryhmiä, joiden ei ole mahdollista liittyä juutalaiseen temppeliyhteisöön. Tällaisina mainitaan eunukkien lisäksi kielletystä suhteesta syntyneet ja tiettyjen kansojen edustajat (ammonilaiset ja moabilaiset) (Deut. 23.1–4)

Sytä Deuteronomiumista välittyvään torjuvaan asenteeseen eunukkeja kohtaan on tutkimuksessa etsitty monelta taholta. Jenningsin mukaan keskeistä juutalaisen kulttuurien näkökulmasta oli heidän kyvyttömyytensä lisääntyä.¹⁹⁹ Tutkimuksessa on toistuvasti esitetty Deuteronomiumiin sisältyvän kastointikiellon johtuvan siitä, etteivät eunukit kyenneet jatkamaan sukua, minkä tulkittiin olevan vastoin Jumalan tarkoituksena.²⁰⁰ Syy, miksi Deuteronomium kieltää ottamasta eunukkeja yhteisön jäseniksi johtuu Jenningsin mukaan siitä, että israelilaisten katsottiin olevan velvollisia lisääntymään Jumalan Genesiksessä antaman käskyn takia.²⁰¹ Luz selittää asian samoin. Luzin mukaan eunukkeja karsastettiin juutalaisen kulttuurin piirissä siksi, etteivät nämä kyenneet täyttämään Jumalan ihmiselle Genesiksessä antamaa käskyä lisääntyä.²⁰² Melcherin mukaan muinaisessa Israelissa henkilön kyvyttömyys siittää jälkeläisiä saattoi asettaa tämän alttiiksi sosiaaliselle häpeälle. Hänen mukaansa pakkosiirtolaisuuden jälkeen valtaa pitäneille uskonnollisille auktoriteeteille kastratio, joka esti henkilöä saamasta jälkeläisiä oli epätoivottava. Suurta jälkeläisten määrää ihannoitiin. Jälkeläisten suuren määrän ihannointi näkyy hänen mukaansa monin paikoin Heprealaisessa Raamatussa.²⁰³

Butlerin mukaan illuusiota koherentisti järjestäytyneestä ja sisäsyntyisestä sukupuolesta ylläpidetään kulttuurin piirissä diskursiivisesti nimenomaan seksuaalisuuden säätelemiseksi. Tämä tapahtuu lisääntymiseen kytketyn heteroseksuaalisuuden matriisissa.²⁰⁴ Tarkasteltaessa Deuteronomiumin kastratiokieltä tästä näkökulmasta, eunukkien lisääntymiskyvyttömyys kytkeytyy heidän ambivalenttina näyttäytyvään sukupuoleen. Heidän läsnäolonsa yhteisössä muodostuu uhaksi heteronormatiiviselle, binääriselle sukupuolijärjestelmälle.

¹⁹⁷ Jennings, 2003, 146

¹⁹⁸ DeFranza, 2015, 62

¹⁹⁹ Jennings, 2003, 146

²⁰⁰ Guest, 2006, 137

²⁰¹ Jennings, 2003, 146

²⁰² Luz, 2001, 501

²⁰³ Melcher, 2011, 118, 120

²⁰⁴ Butler, 2008, 229

Deuteronomiumin jakeen 23:2 on toisaalta tulkittu kieltävän kastroinnin, koska sen katsottiin olevan israelilaiselle kulttuurille vieras käytäntö.

Poissulkemalla eunukit Herran kansan joukosta pyrittiin tekemään eroa israelilaisten ja naapurikulttuurien harjoittamien tapojen välille.²⁰⁵ Niin vieras ilmiö ei kastraatio kuitenkaan ollut juutalaisessa kulttuurissa, etteikö sitä olisi pitänyt erikseen kieltää juutalaisilta.²⁰⁶

Heimolan mukaan torjuvan asenteen taustalla on juutalaisten Pyhyyslakiin (Lev.17 –26) sisältyvä vaatimus ruumiin muokkaamattomuudesta. Tähän näkemykseen liittyy Heimolan mukaan myös ajatus siitä, että fyysisesti normaalista poikkeavana pidetyt olivat keltottomia astumaan Jumalan eteen. Leviticuksen mukaan kastroidut eläimet eivät kelpaa uhrieläimiksi. Heimolan mukaan samasta syystä kuin Deuteronomiumin mukaan kastroidut henkilöt jätettiin temppeliyhteisön ulkopuolelle.²⁰⁷

Deuteronomiumista välittyvä negatiivinen asenne eunukkeja kohtaan ei ole ainoa suhtautumistapa eunukkeihin heprealaisessa Raamatussa. Jesajan kirjasta välittyy huomattavasti suopeampi näkemys eunukeista.²⁰⁸ Melcherin mukaan se pyrkii haastamaan uskonnollisen valtaeliitin näkemykset ja tarjoamaan lukijalle inklusiivisemmän uskonnollisen yhteisön. Melcher kuvaa, kuinka Jesajan kirjassa todetaan Jumalan koonneen luokseen monenlaisia hyljeksittyjä ihmisryhmiä ja tahtoo näin kutsua heitä vielä lisää. Näihin lukeutuvat muun muassa eunukit.²⁰⁹

Loader arvelee Jesajan kirjassa esiintuodun positiivisen asenteen eunukkeja kohtaan johtuvan siitä, että pakkosiirtolaisuuden aikana monet juutalaiset miehet olisi kastroidu Babylonian valtakunnassa. Väitteensä tueksi hän esittää Toisessa Kuninkaiden kirjassa olevaa ”ennustusta”: Sinun poikiasi, omia jälkeläisiäsi, viedään silloin hovipalvelijoiksi Babylonian kuninkaan palatsiin (2. Kun. 20:18).²¹⁰ Myös Josefuksen teoksessa Juutalaisten muinaishistoria esitetään kuningas Nebukadressarin ottaneen hoviinsa juutalaisten perheiden poikia ja tehneen joistakin heistä hovieunukkeja. Josefuksen mukaan yksi heistä olisi ollut Danielin kirjan päähenkilö.²¹¹

Jesajassa kuvatut negatiivisesti sävyttyneet vertauskuvat hedelmättömistä puista kuvaavat vallalla ollutta ajatusta henkilön lapsettomuudesta suurena

²⁰⁵ Guest, 2006, 136–137

²⁰⁶ Harvey, 2007, 7

²⁰⁷ Heimola, 2014, 306

²⁰⁸ Jennings, 2003, 147

²⁰⁹ Melcher, 2011, 119–120, 122

²¹⁰ Loader, 2013, 125

häpeänä. Jesajan kirjassa esitetty vastaus näihin vertauskuviin tarjoaa lukijalle vaihtoehtoisen näkemyksen, jonka tarkoitus on haastaa vallalla olleet asenteet.²¹²

Jesajan teksti voidaan tulkita myös profetiaksi, jonka kiintopiste on kirjoitushetkellä vallitsevaa järjestystä kauempana. Tekstissä kuvattu myönteisyys eunukkeja kohtaan on näin joskus tulevaisuudessa toteutuva asiantila, jota kohti ollaan menossa. Täten kirjoittaja ei varsinaisesti kyseenalaista Deuteronomiumissa julistetun säännön voimassaoloa vielä kirjoitushetkellä. Se on tarkoitus kumota vasta myöhemmin.²¹³

Deuteronomiumin ja Jesajan kirjan lisäksi eunukeista puhutaan Genesiksessä (Gen. 37:36, 39:1), Ensimmäisessä Kuninkaiden kirjassa (1. Kun. 22:9), Toisessa Kuninkaiden kirjassa (2. Kun. 8:6, 23:11, 25:19), Esterin kirjassa (Est. 2:3, 2:14–15), Jeremiaan kirjassa (Jer. 38:7), 1. Aikakirjassa (1.Aik. 28:1), 2. Aikakirjassa (2.Aik. 18:8) ja Danielin kirjassa (1.3). Näissä teksteissä eunukit esiintyvät osana kerrottua tarinaa toimien valtaapitävän hallitsijan palveluksessa. Eunukit ovat yleensä tarinan kannalta sivuroolissa, mutta toisinaan heillä on myös ratkaiseva osa päähenkilön kohtalon määräytymisessä. Esimerkiksi Genesiksessä Pontifar-niminen hovieunukki ostaa Joosefin, tarinan päähenkilön, ja edes auttaa tämän nousua Egyptin faaraon suosioon. Tarinan hahmoina esiintyessään eunukkien kuvaukset jäävät pintapuolisiksi. Termin käyttö tekstissä viittaa siihen, että sen mainitsemista pidettiin hahmon kannalta jollain tavoin relevanttina, mutta sen merkitystä ei avata tarkemmin.

Deuteronomiumia positiivisempi asenne eunukkeihin on löydettävissä Jesajan kirjan lisäksi Salomonin viisautena tunnetusta juutalaisesta tekstistä.²¹⁴ Tekstissä annetaan ymmärtää, että hurskaat, oikeamieliset, mutta lisääntymiskyvyttömät eunukit ovat temppeliyhteisössä arvostettuja jäseniä, jotka tuottavat yhteisölleen iloa. Jenningsin tulkinnan mukaan teksti vertaa hurskasta, lisääntymiskyvyttöä eunukia vääryyksiin sortuneeseen, mutta lisääntymiskykyiseen temppeliyhteisön jäsenen edellä mainitun hyväksi. Siinä missä eunukki ei kykene tuottamaan jälkeläisiä, hedelmällinen vääryydentekijä ei kykene tuottamaan yhteisöä positiivisesti rakentavia tekoja. Juutalaisten tekstien ristiriitaiset asenteet eunukkeja kohtaan osoittavat Jenningsin mukaan sen, että

²¹¹ Josefus, Juutalaisten historia, 10.186

²¹² Melcher, 2011. 121

²¹³ Aejmelaesus, 1991, 20

²¹⁴ Asikainen, 2018, 100

asenteet eunukkeja kohtaan vaihtelivat paljon juutalaisen kulttuurin piirissä, eri yhteisöjen ja jopa yhteisöjen jäsenten kesken.²¹⁵

Erilaiset asenteet elivät ilmeisesti myös ajallisesti rinnakkain. Hieman Salomonin viisauden todennäköistä kirjoitusajankohtaa myöhemmin hellenistijuutalainen Filon näki eunukit seksuaalisesti ”perversseinä” ja suhtautui heihin vihamielisesti.²¹⁶ Ensimmäisellä vuosisadalla elänyt juutalainen kirjoittaja Josefus vertaa eunukkeja peräti lastenmurhaajiin ja pitää heitä pelastuksen ulottumattomissa.²¹⁷

Tulkitessaan juutalaista lakia, Josephus ohjeistaa Mooseksen suulla suhtautumaan eunukkeihin kammoksuen. Josephus menee jopa Deuteronomiumin määräyksiä pidemmälle väittäessään Mooseksen kieltäneen eunukeille puhumisen. Kirjoittaessaan tässä kohtaa eunukeista, Josephus näyttää tarkoittavan ainoastaan heitä, jotka ovat kastroineet itsensä vapaaehtoisesti. Jyrkkää asennettaan Josephus selittää kolmella eri tavalla. Ensinnäkin eunukit ovat hänen mukaansa estäneet Jumalaa toteuttamasta suunnitelmaansa, sillä he eivät voi lisääntyä, kuten Jumala on tahtonut ihmisten tekevän. Toinen syy liittyy eunukkien sukupuoleen. Josephuksen mukaan eunukit ovat menettäneet miehisyytensä ja tulleet naisellisiksi paitsi sielultaan, myös fyysisesti. Kolmanneksi, eunukit ovat rikkoneet juutalaista lakia, joka kieltää ihmisten ja eläinten kastroimisen.²¹⁸ Josefuksen perusteluihin sisältyvät lähes kaikki yllä mainitut syyt, joita tutkijat ovat esittäneet selitykseksi sille, että juutalaisen kulttuurin piirissä esiintyi vihamielisyyttä eunukkeja kohtaan.

Stevenson pitää säilyneiden tekstien perusteella todennäköisenä, että inklusiivinen suhtautuminen eunukkeihin oli ajanlaskun alussa harvinaisempaa juutalaisuuden piirissä.²¹⁹ Mikäli Matteuksen evankeliumin kirjoittaja on kyennyt tallentamaan eunukkeja käsittelevään tekstikohtaansa viitteitä siitä, miten Jeesus suhtautui eunukkeihin, tekstikohta näyttää osoittavan Jeesuksen kannan olleen lähempänä Jesajassa ja Salomonin viisaudessa esiintyvää suopeampaa asennetta eunukkeja kohtaan.²²⁰ Tällöin Jeesus olisi edustanut vähemmistössä olevaa kantaa, mikäli Stevensonin arvio osuu oikeaan.

²¹⁵ Jennings, 2003, 147

²¹⁶ Loader, 2013, 125

²¹⁷ Heimola, 2014, 306, Josephus, Juutalaisten historia, 4.292

²¹⁸ Josephus, Ant. 4.292

²¹⁹ Stevenson, 2002, 131

²²⁰ Jennings, 2003, 147

3.4.3. Eunukkien sukupuoli varhaisessa juutalaisuudessa

Deuteronomiumissa eunukkien sukupuolen määritelmään ei oteta kantaa.

Kastraatiokiellon yhteys eunukkien sukupuolen mahdolliseen epämääräisyyteen jää siten varsin spekulatiiviseksi. Jesajan kirjassa eunukkien sukupuolta ei myöskään määritellä suoraan, mutta heidät rinnastetaan hedelmättömiin naisiin.²²¹

Tarkemmin eunukkien sukupuolta kommentoivat ajanlaskun alun juutalaiset kirjoittajat. Josefuksen tekstistä nousee selvästi esiin hellenistisen ajatus sielun hyveiden heijastumisesta ruumiiseen.²²² Lähtökohtana on vapaaehtoiseen kastraatioon päätnyt sielu, jonka naisellisuus tulee näkyväksi myös ruumiissa. Naisellisuudessaan eunukit olivat Josefuksele hirviöitä, joita on kartettava, kuten muitakin luonnon kummallisuuksia.²²³ Kastraatio ja sitä seuraava prosessi, joka saattaa henkilön tällaiseen tilaan, vaikuttaa Josefuksesta olevan käsittämätön, mutta silti ehdottoman todellinen. Sen myötä henkilö hylkää miehuutensa ja muuttuu ominaisuuksiltaan joksikin muuksi, jota Josefus kuvaa naiselliseksi.

Eunukkien näyttäytyminen hirviöinä selittyy hellenistisellä kulttuurilla, jonka piirissä teksti on syntynyt. Roomalaisessa kulttuurissa hirviöt olivat queereja olentoja, jotka pakenivat ominaisuuksiltaan normatiivisia. Se oli yleinen tapa kuvata henkilöitä, joiden sukupuoli häilyi binääristen sukupuolikategorioiden tavoittamattomissa. Termin käyttöön sisältyi paitsi kauhistusta, myös eksotismia.²²⁴

Josefuksen tapaan Filonin kuvaus eunukeista on lähtökohdiltaan hellenistinen. Kuten Josefus, Filon kuvaa eunukkeja naismaisiksi ja luonnehtii heitä naisellisen turhamaisiksi.²²⁵ Kirjoituksessaan *De specialibus legibus*, Filon kuvaa kaupunkien kaduilla liikkuvia henkilöitä, joiden naismaisuuus on kiinnittänyt hänen huomionsa. Olettaen heidän aiemmin olleen miehekkäitä hän kuvailee lukijalle, miten nämä henkilöt kihartavat ja koristavat hiuksensa, meikkaavat ja käyttävät viettelevästi tuoksuvia hajusteita. Josefuksen lailla Filon näkee sielullisen naisellisuuden olevan suoraan kytköksissä fyysiseen naisellisuuteen. Keskeiseksi syyksi tällaiseen tilaan Filon esittää homoseksuaalista käytöstä, jossa penetroiva osapuoli on tehnyt penetroitavasta naisellisen niin

²²¹ Loader, 2013, 125

²²² Shields, 2018, 48

²²³ Josephus, Juutalaisten historia, 4.292

²²⁴ Mercer, 2018, 2

²²⁵ Heimola, 2014, 307n30,

sielultaan kuin ruumiiltaan. Pahinta on hänen mukaansa se, etteivät nämä miesnaiset ymmärrä edes hävetä olotilaansa.²²⁶

Heteronormin rikkominen on näin johtanut binäärisen rakennelman hajoamiseen. Järjestelmän luonnolliselta näyttävä kausaalisuus joutuu uhanalaiseksi.²²⁷ Kaikkein naisellisimmat näistä henkilöistä ovat Filonin mukaan kastroidet itsensä vapaaehtoisesti. He ovat muuttuneet miehistä naisiksi.²²⁸ Filonin tekstissä näyttää esiintyvän kaksi ryhmää, joiden sukupuolen hän määrittelee toisistaan poikkeavasti. Penetroitavan rooliin suostuminen tekee henkilön sukupuolesta häilyvän. He ovat feminiinisiä miesnaisia. Kastratio puolestaan muuttaa miehen naiseksi.

Josefuksen ja Filonin näkemykset eunukkien sukupuolesta muistuttavat muihin aikakauden kreikan kielellä kirjoitettuihin kuvauksiin sisältyviä näkemyksiä. Tämä ei ole yllättävää, sillä hellenistisen kulttuurin vaikutusta kummankin kirjoittajan ajatteluun pidetään voimakkaana.²²⁹

Juutalaisuuden piirissä tunnettiin myös ”synnynnäiset eunukit”, joita ajanlaskun alussa kutsuttiin termillä *saris khama*.²³⁰ Varhaisissa Talmudiin sisältyvissä määräyksissä tällaisten eunukkien rooli yhteisössä määriteltiin osittain yhteneväiseksi naisen ja osittain miehen roolin kanssa.²³¹ Tämä viittaisi siihen, että heidän nähtiin edustavan vaihtelevasti molempia sukupuolia. Syntyy kuva ihmisryhmästä, joka ei ollut sukupuolensa osalta mahdollista sijoittaa kumpaankaan binäärisen sukupuolijärjestelmän tarjoamaan lokeroon. Binäärisen sukupuolijärjestelmän heikkoudet tulivat niin ikään heidän kauttaan esiin osoittaen jälleen kerran rakennelman epävakauden. Binääristä sukupuolijärjestelmää tukevasta kulttuurista huolimatta sukupuolen moninaisuus tuli näkyväksi eunukkien kautta myös juutalaisen kulttuurin piirissä.

3.5. Antiikin Rooma ja eunukit

3.5.1. Sukupuolen käsite antiikin roomalaisessa kulttuurissa

Rooman kehittyessä Välimeren alueen hegemoniseksi valtiovallaksi, roomalaiset omaksuivat innokkaasti kulttuuriinsa kreikkalaisia piirteitä.²³² Tämä näkyy

²²⁶ Filon, *De specialibus legibus*, 3.37–42

²²⁷ Valocchi, 2005, 752

²²⁸ Filon, *De specialibus legibus*, 3.41

²²⁹ Gruen, 2016, 147–148

²³⁰ DeFranza, 2015, 57

²³¹ Hare, 2015, 85, DeFranza, 63

²³² Hallett, 1999, 14

selvästi myös roomalaisten käsityksissä sukupuolesta. Yhteneväisyydet kreikkalaisen kulttuurin käsityksiin on ilmeinen.

Miehen kykyä tuottaa jälkeläisiä ja johtaa perhekuntaa tuottoisin tuloksin pidettiin keskeisenä yhteiskuntaa ja sukua ylläpitävänä voimana. Tämä näkemys muovasi roomalaisesta yhteiskunnasta vahvasti patriarkaalisen. Miehen hedelmällisyys ja mieskunto samaistettiin valtaan ja kykyyn hallita.²³³ Isän käyttämä valta perhekunnassa vertautui miespuolisista sotilaista koostuviin legiooniin, jotka pitivät valtakuntaa koossa.²³⁴

Nainen ja mies nähtiin vastakohtina, niin henkisiltä kuin fyysisiltä ominaisuuksiltaan. Tämä koski myös sukupuolielimiä, sillä naisen sukupuolielimien nähtiin olevan yhtäläiset miesten sukupuolielimien kanssa, mutta ne olivat kääntyneet sisäänpäin, eli päinvastoin kuin miehellä. Vastakohtaisuus näkyi roomalaisen käsityksen mukaan myös naisten ja miesten yleisessä olemuksessa. Kuten kreikkalaisessa kulttuurissa, miestä ja miehekkyyttä kuvasi kovuus (*robur, duritia*), naista ja naisellisuutta puolestaan pehmeys (*mollitia*). Naiselliseen pehmeeseen yhdistettiin myös turhamaisuus, mielen heikkous ja tunteellisuus.²³⁵

Hyveellisyys yhdistettiin roomalaisessa kulttuurissa maskuliinisuuteen ja miessukupuoleen. Toisaalta hyveellisyyden katsottiin tekevän ihmisestä miehen yhteiskunnan ja muiden ihmisten silmissä. Siihen eivät riittäneet pelkästään biologiset ominaisuudet. Miehen seksuaalinen rooli oli yhtäläinen muiden miehen ruumiiseen ja miehisyyteen liitettyjen ominaisuuksien kanssa. Täyttääkseen miehelle asetetut roomalaisen kulttuurin asettamat kriteerit, henkilön oli oltava aktiivinen, aloitteellinen ja penetroiva osapuoli seksuaalisessa aktissa. Naisen roolia niin seksuaalisessa kanssakäymisessä kuin yhteiskunnassakin pidettiin passiivisena, mikä oli niin ikään vastakohta aktiiviselle miehelle. Seksuaalisen aktin aikana naisen passiivisuus näkyi muun muassa siten, että tämä oli penetroitava osapuoli.²³⁶

Roomalaista kulttuuria on perinteisesti kuvattu jyrkän binääriseksi.²³⁷ Vakiintuneisuudestaan huolimatta väite on mahdollista haastaa. Butlerin mukaan binäärisen sukupuolijärjestelmän piirissä on välttämätöntä ylläpitää myös luonnollisen heteroseksuaalisuuden illuusiota ja esittää se loogisena ja

²³³ Stevenson, 1995, 498

²³⁴ Mustakallio, 2008, 190

²³⁵ Kuefler, 2001, 20–21

²³⁶ Kuefler, 2001, 20–21

välttämättömänä oletuksena.²³⁸ Antiikin maailmassa seksuaalisen halun hyväksytty muoto ei kuitenkaan yleensä määräytynyt henkilön biologisen sukupuolen mukaan. Heteroseksuaalisuuden käsitteen ei voida sanoa olleen roomalaista kulttuuria vahvasti muovaava ilmiö tai yksilöä rajoittava rakennelma.²³⁹ Olettaen Butlerin väitteen pitävän paikkansa, binäärinen sukupuolijärjestelmä voidaan näin ollen asettaa kyseenalaiseksi.

Uudemmassa tutkimuksessa antiikin sukupuolijärjestelmää on kuvattu janana. Kyse ei ollut kahdesta kategoriasta, vaan yhden kategorian, ihmisyyden, sisällä olevista aste-eroista. Nämä aste-erot olivat toisiinsa nähden hierarkkisia. Janan toivottuna ääripäänä pidettiin vapaata, jalosyntyistä miestä. Tällainen sukupuolikäsitys ei oikeastaan muodostu kahden vastakkaisen sukupuolen välille, vaan se on pikemminkin yhden ääripään jana, jossa ainoa määrittävä sukupuoli on mies. Mitä vähemmän ihmisessä oli miehekkäinä pidettyjä ominaisuuksia, sitä alempana tämä oli yhteiskunnan hierarkiassa.²⁴⁰ Kyseisen näkemyksen esitti alun perin Irigaray feministisessä kritiikissään. Hänen mukaansa antiikin filosofien kirjoituksissa sukupuoli rakentui yksinapaisena, naisen määrittyessä vain hegemonisen miehisyyden puutteena.²⁴¹ Esimerkiksi Merenlahti näyttää pitävän Irigarayn kuvausta antiikin sukupuolikäsityksestä osuvana.²⁴² Sukpuolikäsitys, jossa feminiiniset piirteet kuvataan maskuliinisuuden puutteeksi, voidaan luonnehtia myös lacanilaiseksi näkemykseksi sukupuolesta.²⁴³

Yllä esitetystä voi tutkielman puitteissa esittää mielenkiintoisia päätelmiä. Jos antiikin roomalainen sukupuolikäsitys ei täyttänyt binäärisen sukupuolijärjestelmän keskeisiä tunnusmerkkejä, vaan se oli yhden sukupuolen järjestelmä, voidaan sen nähdä käytännössä mahdollistavan loputtoman määrän erilaisia sukupuolen variaatioita. Yhden määrittävän sukupuolen sukupuolikonstruktio vahvistaa toisaalta miehen hegemoniaa, mutta mahdollistaa myös lukemattomien sukupuolivariaatioiden olemassaolon. Tässä päätelmässä on kuitenkin jossain määrin luovuttava Irigarayn ajatuksesta naisesta (ja mahdollisista muista sukupuolista) olemattomana. Antiikin teksteissä esiintyy naisia (ja eunukkeja), joten täysin olemattomiksi heitä ei voi luonnehtia. Toisaalta

²³⁷ Kuefler, 2001, 19

²³⁸ Butler, 2008, 76–77

²³⁹ Williams, 2010, 4

²⁴⁰ Merenlahti, 2015, 146–147

²⁴¹ Stone, 2006, 26–27

²⁴² Merenlahti, 2015, 146

²⁴³ Butler, 2008, 83

ei ole täysin poissuljettua esittää tässä yhteydessä muut sukupuolen variaatiot miehisyyden puutteen ja olemattomuuden aste-eroina.

Kuten kreikkalaisessa ja juutalaisessa kulttuurissa, roomalaisessa kulttuurissa henkilön sukupuolen määrittelyyn eivät vaikuttaneet yksinomaan biologiset seikat. Henkilön biologiset ominaisuudet näyttävät kirjallisten lähteiden perusteella vaikuttaneen siihen, mihin sukupuolikategoriaan hänen katsottiin kuuluvan, mutta ne eivät olleet määräävässä asemassa suhteessa muihin vaikuttaviin seikkoihin. Henkilön sukupuoli rakentui näistä kulttuurin piirissä sukupuolituneista biologisista ominaisuuksista sekä kulttuurin määrittelemistä sosiaalisista käytöstavoista, valtasuhteista ja yksilön toisintamista performansseista, joilla tämä osoitti yhteisölleen sukupuolensa.²⁴⁴

Lisäksi on pidettävä mielessä, että käsitys sukupuolesta erosi ratkaisevasti roomalaisessa kulttuurissa nykyisestä länsimaissa vallalla olevasta käsityksestä.²⁴⁵ Roomassa sukupuolta ei esimerkiksi nähty pysyvänä, essentialisena, fyysisenä olotilana, joka olisi ollut muuttumaton läpi ihmisen koko elämän.²⁴⁶ Näkemys ei toisaalta ollut vain roomalaiselle kulttuurille tyypillinen. Kuten tutkielmassa on osoitettu, sukupuolen muuntuvuus on todettavissa yhtä lailla juutalaisessa ja kreikkalaisessa kulttuurissa (ja monissa muissa tutkielmassa mainituissa kulttuureissa).

Henkilön sukupuoli muotoutui sosiaalisessa ympäristössä diskurssin kautta, sekä sen perusteella millä tavoin henkilö tuli nähdyksi.²⁴⁷ Antiikin maailmassa sukupuoli näyttää siten muotoutuvan läpeensä kulttuurisessa kontekstissa. Tämä on yhtenevä huomio Butlerin väitteen kanssa, että vasta kulttuuri antaa sukupuolelle merkityksen. Muiden sukupuolituneiden merkkien lailla biologiset ominaisuudetkin sukupuolitettiin vasta diskursiivisesti kulttuurin piirissä.²⁴⁸

Miehisuus ei ollut roomalaisessa kulttuurissa synnynnäinen, fyysinen ominaisuus, jonka kaikki miestyypillisten ulkoisten sukupuolielinten kanssa syntyneet henkilöt olisivat automaattisesti omanneet. Se oli tavoiteltava olotila vain henkilöille, jotka olivat vapaita ja jalosyntyisiä. Esimerkiksi orjille miehisyyden saavuttaminen ei ollut lainkaan mahdollista. Niiden, jotka siihen olivat oikeutettuja, odotettiin todistavan sen aina uudelleen, Butlerin toistoteoiksi

²⁴⁴ Montserra, 2000, 154, 156

²⁴⁵ Asikainen, 2018, 20

²⁴⁶ Montserratt, 2000, 154

²⁴⁷ Montserratt, 2000, 155

²⁴⁸ Butler, 2008, 96–97

kutsumien performanssien kautta.²⁴⁹ Kerran saavutetun miehisyyden saattoi myös menettää, jos henkilö ei kyennyt osoittamaan ympärillään oleville olevansa miehekäs.²⁵⁰

Sukupuoli rakentui näin ensisijaisesti henkilön sosiaalisten roolien kautta.²⁵¹ Se määrittyi intersektionaalisessa kontekstissa. Siihen vaikuttivat henkilön ikä, yhteiskunnallinen asema, ammatti, sekä se, mihin etniseen ryhmään tämän katsottiin kuuluvan. Sukupuoli oli tiukasti kytköksissä valtasuhteisiin.²⁵² Kuten kreikkalaisen kulttuuria käsittelevässä luvussa todettiin, antiikin hellenistisessä kulttuurissa valta vähensi sukupuolten välisiä eroja.²⁵³

Butlerin mukaan sukupuoli rakentuu viimekädessä aina toiminnan kautta.²⁵⁴ Esimerkiksi roomalainen kirjoittaja Diodorus Sisilialainen kuvailee kirjoituksessaan Assyrian viimeisen kuninkaan eläneen ”naisen tavoin”. Todisteiksi siitä, Diodorus luettelee kuningas muun muassa kehränneen villaa, käyttäneen ylen määrin kosmetiikkaa, puhuneen korkealla äänellä ja sortuneen hillittömyyksiin.²⁵⁵ Sukupuolen representaatio rakentui siten kiinnostuksenkohteista ja arkisista askareista, ulkonäön yksityiskohdista ja äänestä sekä luonteenpiirteistä, joiden laadun tarkkailija päätteli henkilön tekojen perusteella. Valta-asemakaan ei näytä ”pelastaneen” kuningasta määrittymästä niiden perusteella naisen kaltaiseksi.

Esittäessään sukupuolen olleen konstruktiivinen roomalaisen kulttuurin piirissä, Montserrat käyttää esimerkkinä roomalaisen historioitsijan Dion Kassiuksen kirjoittamaa kuvausta keisari Elagabaluksesta.²⁵⁶ Dion Kassios mainitsee keisari Elagabaluksen menneen naimisiin morsiamen roolissa miespuolisen henkilön kanssa.²⁵⁷ Naisen kanssa keisari avioitui Dion Kassiuksen mukaan vain tullakseen isäksi ja kommentoi siihen halveksuvasti keisari tahtoneen sitä, vaikkei kyennyt olemaan edes mies. Miehen roolissa Elagabalus toimi hänen mukaansa vain käyttäessään tuomiovaltaa.²⁵⁸

Keisarin elämänekerrassa Dion Kassios antaa yksityiskohtaisia esimerkkejä siitä, millä tavalla Elagabalus käyttäytyi kulttuurin piirissä määritettyjen normien

²⁴⁹ Butler, 2008, 196

²⁵⁰ Kartzow, 2012, 48

²⁵¹ Nissinen, 1998, 15

²⁵² Montserrat, 2000, 155

²⁵³ Alanko, 2019, 229

²⁵⁴ Butler, 2008, 196

²⁵⁵ Diodorus, *Historian kirjasto*, 2.23.1-2

²⁵⁶ Montserrat, 2000, 156

²⁵⁷ Williams, 2010, 279

²⁵⁸ Dion Kassios, *Roman historia*, 80.11–12

mukaan kuten naiset. Historioitsijan mukaan tällä oli tapana tanssahdella paitsi musiikin tahdissa, myös muuten liikkueensa. Elagabalus piti toisinaan hiusverkkoa päässään, kehräsi villaa ja maalasilmänsä kuten naiset. Hän myös nyppi karvansa leuastaan näyttääkseen enemmän naiselta. Mainitessaan Elagabaluksen aviomiehen, Hierocles-nimisen orjan, Dion Kassios viittaa Elagabalukseen feminiinisellä pronomiinilla αὐτης. Historioitsija kertoo myös Elagabaluksen halunneen avionrikkojan maineen imitoidakseen kaikkein siveettömmimpiä naisia. Tässä yhteydessä Dion Kassios käyttää sanamuotoa ”γυναίκας μιμηται”. Kun Aurelius Zoticus niminen nuorukainen tervehti Elagabalusta sanoilla: ”Tervehdys herra keisari!” Elagabalus vastasi Dion Kassioksen mukaan tälle: ”Älä kutsu minua Herraksi, koska olen Rouva (κυρία)!”²⁵⁹

Dion Kassioksen mukaan Elagabalus meni jopa niin pitkälle, kuten historioitsija asian ilmaisee, että lupasi lääkäreille suuria summia rahaa, jos nämä tekisivät hänestä anatomialtaan naisen. Elagabalus solmi tämän mukaan useita avioliittoja naisten kanssa, mutta menetteli näin Dion Kassioksen mukaan vain oppiakseen vaimoiltaan, miten jäljitellä heidän toimintaansa seksin aikana miellyttääkseen näin miespuolisia kumppaneitaan.²⁶⁰ Dion Kassioksen kuvauksessa on poikkeuksellista sen sisältämä mahdollinen itseidentifikaatio.

Tutkijat pitävät Dion Kassiota yleisesti varsin epäluotettavana historioitsijana, joten Elagabaluksen näkemys sukupuolestaan jää epävarmaksi. Historioitsijan kirjoitusten avulla voidaan kuitenkin tehdä havaintoja tämän edustaman kulttuurin ja aikakauden näkemyksistä, kuten Rantala toteaa.²⁶¹ Elagabaluksen omaa näkemystä sukupuolestaan ei Dion Kassioksen kuvauksen perusteella varmuudella sanoa. Mikäli kuvaukseen sisältyy todellista informaatiota, keisari näyttää sen perusteella rakentaneen kulttuurinsa tunnistamaa sukupuolen representaatiota Butlerin kutsumilla toistoteoilla.²⁶² Kuten tekstistä on luettavissa, kyse on monitahoisesta performanssista, jossa ulkonäköön liittyvät yksityiskohdat, liikkeet, teot, puhetapa, seksuaaliset aktit, anatomian piirteet ja arkiset askareet synnyttävät henkilön sukupuolen.

Saman suuntaisia kuvauksia on säilynyt myös keisari Nerosta. Suetonius, Tacitus, Dio Kassios ja Aurelius Victor mainitsevat kaikki kirjoituksissaan keisari

²⁵⁹ Dion Kassios, Rooman historia, 80.16

²⁶⁰ Dion Kassios, Rooman historia, 80.11–13

²⁶¹ Rantala, 2013, 258

²⁶² Butler, 2008, 196

Neron solmineen julkisesti avioliiton tai useita esiintyen seremoniassa morsiamen roolissa.²⁶³ Tacitus kertoo historiikissaan Neron menneen naimisiin Pythagoras-nimisen henkilön kanssa pukeutuneena morsiushuntuun. Häitä vietettiin Tacituksen mukaan kuin kenen tahansa hääparin häitä.²⁶⁴ Williams ei katso, että tätä kirjoittajien esittämää tietoa tulisi pitää pelkästään pahantahtoisena juoruna eikä sitä näin ole syytä epäillä.²⁶⁵

3.5.2. Eunukit antiikin roomalaisessa kulttuurissa

Latinankielisissä teksteissä eunukkeihin viitattiin termeillä *eunuchus* ja *spado*.²⁶⁶

Rooman valtakunnassa eunukeiksi kutsutuilla henkilöillä oli monenkirjava tausta. Lähdeteksteissä on säilynyt mainintoja muun muassa synnynnäisistä eunukeista,²⁶⁷ vasten tahtoaan kastroiduista orjista,²⁶⁸ uskonnollisen vakaumuksensa tähden itsensä kastroineista eunukeista²⁶⁹ ja sosiaalisista syistä vapaaehtoisesti kastraatioon päätyneistä henkilöistä²⁷⁰. Henkilö oli saatettu kastroida rangaistukseksi ja sotavankeja kastroidtiin valta-aseman osoittamiseksi. Kastraatiota käytettiin myös kidutuskeinona.²⁷¹ Asenteet kastraatiota kohtaan muuttuivat Rooman valtakunnassa ajan mittaan kielteisemmiksi, mutta eunukkeja oli Rooman valtakunnassa koko sen historian ajan.²⁷²

Useat Rooman keisarit pyrkivät rajoittamaan kastraatioita valtakaudellaan.²⁷³ Muun muassa ensimmäisellä vuosisadalla hallinnut Rooman keisari Domitianus kielsi miespuolisten henkilöiden kastroidin vastoin tahtoa (*Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*).²⁷⁴ Historioitsija Dion Kassiuksen mukaan tämä ei tosin olisi johtunut siitä, että keisari olisi suhtautunut eunukkeihin torjuvasti. Hänellä itselläänkin oli historioitsijan mukaan suhde Earinus-nimisen eunukin kanssa. Kielto johtui historioitsijan mukaan pikemminkin Domitianuksen pyrkimyksestä tuhota edeltäjänsä perintö vastustamalla tämän suosimia käytäntöjä.²⁷⁵ Tutkijoiden arviot Dion Kassiuksen antamien tietojen

²⁶³ Williams, 2010, 279–280

²⁶⁴ Tacitus, Keisarillisen Rooman historia, 15.37

²⁶⁵ Williams, 2010, 279–280

²⁶⁶ Sleväng, 2016, 85

²⁶⁷ Foxhall, 2013, 68–69, Eusebius, Kirkkohistoria, 7.32

²⁶⁸ Loader, 2013, 124

²⁶⁹ Mustakallio, 2008, 115, Stevenson, 1995, 506, Eusebius, Kirkkohistoria, 6.8, Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, 3.146–147

²⁷⁰ Athanasios, *Apologia de fuga suat*, 100.26, Justinos Marttyyri, *Ensimmäinen apologia*, 29.2–3

²⁷¹ Sheidel, 2009, 87

²⁷² Kuefler, 2001, 32

²⁷³ Kuefler, 2001, 32

²⁷⁴ Loader, 2013, 124

²⁷⁵ Dion Kassios, Rooman historia, 67.2.2

luotettavuudesta vaihtelevat.²⁷⁶ Stevensonin mukaan keisari Domitianuksen laatima kielto oli pikemminkin reaktio eunukkien määrän kasvuun.²⁷⁷

Domitianuksen lailla hänen jälkeensä valtaan noussut keisari Nerva pyrki rajoittamaan kastraatioita Rooman valtakunnan alueella.²⁷⁸ Keisari Hadrianus kielsi toisen vuosisadan alussa orjien kastroimisen seksuaalisia tarkoituksia varten.²⁷⁹ Kielto oli merkittävä, sillä useimmat orjat kastroidiin nimenomaan seksuaalista kanssakäymistä varten. Kastroiduja orjia pitivät miesten lisäksi varakkaat naiset, sillä raskauden vaaraa ei seksuaalisen aktin aikana eunukin kanssa ollut.²⁸⁰

Eunukkien määrä Rooman valtakunnassa oli toistuvista kastraatiokielloista huolimatta kasvava.²⁸¹ Kuten kreikkalaisen kulttuurin piirissä, kastroidut orjat olivat Rooman valtakunnassa rahallisesti arvokkaita. Heidän arvonsa nousi entisestään lakien rajoittaessa orjien kastroidintia. Kastroidujen orjien hankinta keskittyi tällöin valtakunnan ulkopuolelle, sillä heidän ostamistaan ja pitämistään ei katsottu rikokseksi.²⁸²

Stevensonin mukaan miehen hedelmällisyyden pitäminen keskeisenä suvun ja yhteiskunnan menestykselle oli syynä siihen, miksi roomalaiset suhtautuivat eunukkeihin negatiivisesti.²⁸³ Muitakin teorioita on esitetty. Näihin palataan seuraavassa luvussa.

Idästä Roomaan 200-luvulla ennen ajanlaskun alkua tuodun Kybelen kultin mukana tulivat myös äitijumalattarelle omistautuneet kastroidut gallit.²⁸⁴ Varhaisimmat tiedot kultista löytyvät Fryygiasta lähes tuhat vuotta ennen ajanlaskun alkua.²⁸⁵ Sen sijaan gallien ja heidän rituaalisen kastraationsa tarkka alkuperä on tutkimuksessa kiistelty.²⁸⁶ Tämä johtuu suureksi osaksi varhaisen lähdeaineiston rajallisuudesta.²⁸⁷

Kybelen kulttiin kuuluvista galleista tuli vähitellen osa roomalaista uskonnollista monimuotoisuutta, mutta Rooman kansalaisten ei aluksi annettu kastroida itseään tullakseen gallukseksi. Kastroidujen orjien lailla galleja värvättiin

²⁷⁶ Mallan, 2013, 735–736

²⁷⁷ Stevenson, 1995, 499

²⁷⁸ Caner, 1997, 398

²⁷⁹ Jennings, 2003, 149

²⁸⁰ Scheidel, 2009, 85

²⁸¹ Hunt, 2018, 205

²⁸² Scheidel, 2009, 87

²⁸³ Stevenson, 1995, 498, 508

²⁸⁴ Mustakallio, 2008, 114

²⁸⁵ Roller, 1997, 542

²⁸⁶ Turcan, 1996, 29

tästä syystä pitkään Rooman ulkopuolelta, lähinnä valtakunnan itäisistä osista.²⁸⁸ Kielto poistettiin Rooman kansalaisilta ensimmäisen vuosisadan puolivälissä, keisari Claudiuksen hallintokaudella, kun keisari liitti Kybelen kultin ja siihen kuuluvat riitit osaksi Rooman valtionuskontoa.

Gallit tulivat tutuiksi roomalaisille erityisesti keväisten juhlallisuuksien yhteydessä, jolloin heillä oli lupa tanssia Rooman kaduilla. Gallit saattoivat kastroida itsensä julkisesti osana vuosittain suoritettavia, Kybelen kulttiin kuuluvia riittejä.²⁸⁹ Kybelen kunniaksi ja äitijumalattaren kulttiin kiinteästi kuuluvan Attis-sankarin muistoksi järjestetyistä monipäiväisistä juhlarituaaleista, joihin kuului julkisesti suoritettuja itsensä kastrointeja.²⁹⁰ Muina aikoina gallit pysyttelivät pyhäkössään senaatin määräyksellä.²⁹¹

Kybelen kultin toimintaa pyrittiin valtion taholta rajaamaan, mutta se sai suosiota Roomassa sekä ylemmissä, että alemmissa yhteiskuntaluokissa.²⁹² Kybelen kultin suosio alkoi kasvaa Roomassa vähän ennen ajanlaskun alkua. Myös gallien määrä lisääntyi.²⁹³ Kultin suosio pysyi merkittävänä aina 4. vuosisadalle asti, kunnes kristinuskon kasvava vaikutus tyrehdytti vähitellen sen toiminnan.²⁹⁴

3.5.3. Eunukkien sukupuoli antiikin roomalaisessa kulttuurissa

Kuten kreikkalaisessa kulttuurissa, myös roomalaisessa kulttuurissa miehen tuli varjella kehoaan ruumiilliselta ja symboliselta häväistykseltä säilyttääkseen maskuliinisuutensa.²⁹⁵ Roomalaisten näkemykset eunukkien ambivalentista sukupuolesta muistuttivatkin hyvin paljon kreikkalaisten suhtautumista ilmiöön.²⁹⁶ Asikaisen mukaan roomalaiset kirjoittajat näyttävät useimmiten halveksivan eunukkeja kreikkalaisten tapaan nimenomaan siksi, että nämä sekoittivat ja hämärsivät miehen ja naisen kategorioita.²⁹⁷

²⁸⁷ Roller, 1997, 543–544

²⁸⁸ Turcan, 1996, 37

²⁸⁹ Kuefler, 2001, 247, Lukianos, *De Dea Syria*, 50

²⁹⁰ Mustakallio, 2008, 115

²⁹¹ Turcan, 1996, 37–38

²⁹² Latham, 2012, 95

²⁹³ Roscoe, 1996, 196

²⁹⁴ Roller, 1997, 542

²⁹⁵ Asikainen, 2016, 206

²⁹⁶ Roller, 1997, 548

²⁹⁷ Asikainen, 2018, 165

Eunukin ei katsottu olevan mahdollista saavuttaa roomalaista miehisyyttä kastraationsa tähden.²⁹⁸ Toisaalta korkeaan virkaan kohonneella eunukilla oli hallussaan asemansa myötä tulevaa maskuliinista valtaa.²⁹⁹

Tutkijat, jotka katsovat roomalaisen yhteiskunnan rakentuneen binäärisen sukupuolirakennelman varaan, korostavat eunukkien kyseenalaisen sukupuolen muodostaneen tälle järjestelmälle pysyvän ongelman. Jos jyrkkä kahtiajako selkeästi toisistaan erottuvaan sukupuoleen oli roomalaisessa yhteiskunnassa todella niin selkeä, mitä Kueflerin kaltaiset tutkijat esittävät, se ei tietenkään vastannut todellisuutta. Tämän roomalaiset kirjoittajat myönsivät auliisti. Yleensä binäärisen sukupuolijaottelun kyseenalaistavat ilmiöt pyrittiin roomalaisessa kulttuurissa Kueflerin mukaan selittämään mahdollisuuksien mukaan pois. Eunukkien kohdalla se oli kuitenkin vaikeaa.³⁰⁰ Näkyvänä, pysyvänä ja runsaslukuistuvana osana yhteisöä he haastoivat binäärisen sukupuolijärjestelmän monella tasolla.³⁰¹

Dion Kassios kertoo tapauksesta, jossa perhekuntansa päänä tunnettuja vapaita roomalaisia kastrotiin puberteetin jälkeen. Toimenpiteen jälkeen he olivat yhteisön silmissä yhtä aikaa miehiä ja eunukkeja, naisellisia, mutta parrakkaita. He olivat hedelmättömiä, mutta heillä oli jälkeläisiä.³⁰² Kuvausta voinee pitää hyvänä esimerkkinä ilmiön herättämästä hämmennyksestä.

Osalta eunukeista oli kastraatiossa poistettu miehelle tyypillisinä pidetyt ulkoiset sukuelimet tai ne oli tehty toimintakyvyttömiksi. Tällöin he eivät kyenneet suorittamaan seksuaalista, penetraation sisältävää aktia miehille tyypillisenä pidetyllä tavalla. Roomalaisille tämä oli yksi syy nähdä heidät sukupuoleltaan jonain muuna kuin miehinä.³⁰³ Kastraatio teki tällöin mahdottomaksi rakentaa seksuaalisen performanssin kautta miessukupuolta. Tällaiset eunukit eivät kyenneet siltä osin Butlerin kuvaamaan toistotekoon, joka roomalaisessa kulttuurissa ilmensi keskeisesti miehistä sukupuolta (tässä tapauksessa penetroivaan aktiin).³⁰⁴ Tätä voidaan pitää myös esimerkkinä siitä, miten biologiset ominaisuudet saattavat vaikuttaa siihen, miten yhteisö määrittelee henkilön sukupuolen, vaikka biologiaa ei yksinään voida nimetä tekijäksi, joka synnyttää henkilön sukupuolen.

²⁹⁸ Kartzow, 2012, 49

²⁹⁹ Wilson, 2014, 404

³⁰⁰ Kuefler, 2001, 19, 22

³⁰¹ Kapparis, 2011, 231

³⁰² Dion Kassios, *Roman historia*, 76.14.5

³⁰³ Kuefler, 2001, 31–32

Yllä kuvatun asetelman takia roomalaisille oli epäselvää, tuliko eunukit nähdä seksuaalisen aktin aikana naisen roolissa (passiivisena, penetroitavana) vai miehen roolissa (aktiivisena, penetroivana).³⁰⁵ Vastoin nykyään vallalla olevaa luuloa, monet eunukit olivat kuitenkin seksuaalisesti aktiivisia.³⁰⁶ Tilannetta mutkisti Kueflerin mukaan entisestään se, että sellaiset eunukit joilla oli toimiva penis, saattoivat olla fyysisesti kykeneviä ottamaan penetroivan osapuolen roolin.³⁰⁷ Toisaalta anatomialtaan miestyypilliseksi syntymässään mielletty henkilö, jonka kivekset oli murskattu tai poistettu ennen puberteettia, säilytti roomalaisessa kulttuurissa nuoruuteen ja naisellisuuteen yhdistettyjä piirteitä. Nämä piirteet tekivät tällaisista eunukeista roomalaisen näkemyksen mukaan sopivia henkilöitä passiiviseen rooliin seksuaalisen aktin aikana.³⁰⁸

Eunukkeihin liitettiin samanlaisia ominaisuuksia kuin naisiin, kuten lihallisuus ja petollisuus, sekä kyvyttömyys hallita tunteitaan ja käytöstään.³⁰⁹ Roomalaisessa retoriikassa pehmeys esiintyy maskuliinisuuden vastakohtana. Eunukkeja kuvataan roomalaisissa lähteissä usein pehmeiksi (latinaksi *mollis*, kreikaksi *μαλακός*). Pehmeys yhdistettiin naisellisuuteen (latinaksi *semivir*, *effeminatus*, kreikaksi *ἀνδρόγυνος*).³¹⁰ Esimerkiksi Claudius Claudianus kuvailee teoksessaan, miten kastraatioissa miehestä tehdään veitsen avulla pehmeä (mollemque), eli naismainen.³¹¹

Eunukkien sukupuolen herättämää hämmennystä lisäsi osaltaan se, että sen katsottiin käyvän läpi jonkinlaisen muutoksen kastraation myötä.³¹² Ajatus sukupuolen kokonaisvaltaisesta muuttumisesta joksikin aiemmasta poikkeavaksi vastaa antiikin kreikkalaisissa ja (hellenistis)juutalaisissa teksteissä kuvattua. Esimerkiksi ensimmäisellä vuosisadalla elänyt roomalainen runoilija Statius kuvaa runossaan *Silvae* kuinka Earinus-niminen miespuolinen nuorukainen kirjaimellisesti jättää sukupuolensa tultuaan kastroiduksi.³¹³ Claudius Claudianus toteaa runossaan esiintyvistä hahmosta, että tämä olisi pysynyt miehenä, jos ei olisi tullut kastroiduksi.³¹⁴

³⁰⁴ Butler, 2008, 196

³⁰⁵ Kuefler, 2001, 34

³⁰⁶ Jennings, 2003, 149

³⁰⁷ Kuefler, 2001, 34

³⁰⁸ Jennings, 2003, 148–149

³⁰⁹ DeFranza, 2015, 61

³¹⁰ Hester, 2005, 21

³¹¹ Heimola, 2014, 311n59, Claudius Claudianus, In Eutropium 1.143, 1.270

³¹² Kuefler, 2001, 32

³¹³ Statius, *Silvae*, 3.4

³¹⁴ Claudius Claudianus, In Eutropium, 1.60

Eunukkien sukupuoli herätti roomalaisissa suurta kiinnostusta ja aihe puhutti heitä laajalti. Tästä osoituksena ovat lukuisat lähdetekstit, joissa aihe nousee esiin. Roomalaisissa lähteissä näyttää pääosin esiintyvän kahta toisistaan eroavaa näkemystä eunukkien sukupuolesta. Osa kirjoittajista katsoo eunukkien muuttuvan naisiksi kastraation jälkeen, osan sijoittaessa heidät binääriseen sukupuolijärjestelmän ulkopuolelle tai kuvaillessa heitä binääristen sukupuolten yhdistelmäksi tai välimuodoksi.³¹⁵ Tämän yhdistelmän tai välimuodon voidaan luonnehtia edustavan kolmannen sukupuolen kategoriala, kuten Caner tekee.³¹⁶ Teksteissä esiintyvät määritelmät eivät aina ole tarkkarajaisia ja yksiselitteisen selviä, mikä on selitettävissä ennen kaikkea ilmiön herättämällä hämmennyksellä.

Teoksessaan *Metamorphoseja* Apuleius kuvaa eunukkien ääntä naiselliseksi (effeminata) ja kutsuu heitä tytöiksi (puellae).³¹⁷ Dion Khrysostomos puolestaan väittää persialaisten kastroineen kauniita nuoria miehiä tehdäkseen heistä naisellisia, koska he kansana arvostivat naisten kauneutta niin paljon.³¹⁸ Kirjoittaessaan keisarin elämäkertaa, Dion Kassios yhdistää Elagabaluksen halun kastroida itsensä nimenomaan tämän naismaisuuuteen.³¹⁹

Keisari Nerosta kertoessaan, Dion Khrysostomos väittää tämän kastroineen nuoren miehen, johon hän oli rakastunut. Dion Khrysostomos kuvailee, kuinka tämä kastroinnin jälkeen pakotettiin kampaamaan hiuksensa kuten naiset, pitämään naisten vaatteita ja käyttäytymään kaikin tavoin kuten naisen *kuuluu käyttäytyä*. Lopuksi kirjailija kertoo Neron tarjonneen suuren summan rahaa sille, joka pystyisi tekemään tämän rakastetusta morsiamensa.³²⁰ Dion Kassios ei kerro omassa kuvauksessaan pystyttiinkö keisarin toive täyttämään, mutta kastroidu puoliso esiintyi häissä morsiamen roolissa ja tämän jälkeen täytti vaimolta odotetut velvollisuudet.³²¹ Kertomus sisältää kiinnostavia välähdyksiä sukupuolen rakentumisesta. Kastraatio näyttää muuttaneen henkilön sukupuolta siten, että tältä vaadittiin sen perusteella uudenlaista performanssia. Performanssin sisältö määräytyi kulttuurissa määriteltyjen normien kautta, jotka kertomuksen henkilö ilmeisesti täytti tarkkailijoiden näkökulmasta kelpollisesti.

Toinen mielenkiintoinen kuvaus sisältyy Catalluksen runoon numero 63. Siinä päähenkilö Attis kastroi itsensä ja menettää ”miehisyytensä”. Runossaan

³¹⁵ Roller, 1997, 542

³¹⁶ Caner, 1997, 398–399

³¹⁷ Apuleius, *Metamorphoses*, 8:26

³¹⁸ Dion Khrysostomos, *Keskusteluja*, 21.4

³¹⁹ Icks, 2011, 52, Dion Kassios, *Roman historia*, 80.11

³²⁰ Dion Khrysostomos, *Keskusteluja*, 21.6–7

Catullus kuvaa, kuinka tämän piirteet muuttuvat kastraation myötä naisellisiksi.³²² Attisista tulee kastraation jälkeen Catalluksen mukaan ”naisen jäljitelmä” (notha mulier) Muutosta korostaa se, että ennen kastointia Catullus viittaa Attisiin maskuliinisin pronominein, mutta kastoinnin jälkeen hän käyttää tästä feminiinisiä pronomineja.

Lathamın tulkinnan mukaan Catalluksen kertomuksessa Attis menettää kastraation myötä kaiken, mikä tekee roomalaisesta miehen.³²³ Kartzov kuvaa kuinka Catalluksen kertomuksessa tämä suljetaan kastraation myötä ulos niistä ihmissuhteista ja fyysisistä tiloista, joissa roomalaisten miesten odotettiin rakentavan miehisyyttään. Miehisyyden saavuttaminen käy näin mahdottomaksi kastroidulle Attisille. Kartzovin tulkinnan mukaan Catalluksen kertomuksessa Attis ei ole kastraation jälkeen enää kykenevä saavuttamaan miehen, eikä naisen asemaa, joten Catullus sijoittaa hänet koko sukupuolijärjestelmän ulkopuolelle. Lopussa Attis määrittelee itsensä kuitenkin naispuoliseksi orjaksi.³²⁴

Myös Attisiksen legendaan liittyvä Agdistis-hahmon kuvataan menettävän miehisyytensä kastraation myötä. Tarinan mukaan jumalat päättivät sitoa viinistä juopuneen Agdistiksen sukuelimistään puuhun kiinni. Herätessään Agdistis repäisee ne irti yrittäessään paeta. Toisella vuosisadalla eläneen roomalaisen Arnobiuksen mukaan Agdistis riistää tällöin itseltään ”sen, minkä hänestä tekee miehen”.³²⁵ Tosin jo ennen kastraatiota, Agdistista kuvataan androgyyninä hahmona, jolla oli sekä miehisiä, että naisellisia ominaisuuksia.

Eunukit eivät lähdetekstien perusteella olleet vain naismaisia miehiä. Naismaisista miehistä käytettiin antiikin kreikkalaisroomalaisen kulttuurin piirissä kreikankielistä termiä *κίμαιδοι*. Latinaksi vastaava termi oli *cinaedi*.³²⁶ Eunukkeja ei koskaan kuvailla tutkielmassa tarkastelluissa lähdeteksteissä näillä termeillä, mikä osaltaan vahvistaa näkemystä siitä, ettei eunukit mielletty feminiinisiksi miehiksi, vaan heidän sukupuolensa määriteltiin toisin. Kyse oli erillisestä ilmiöstä.

Roomalainen hovirunoilija Claudius Claudianus toteaa eunukeista, että miessukupuoli on heidät torjunut, mutta naissukupuolikaan ei heitä halua ottaa

³²¹ Dion Kassios, Rooman historia, 62.28.1–3

³²² Nauta, 2004, 601–602

³²³ Latham, 2012, 99

³²⁴ Kartzow, 2012, 50–51

³²⁵ Vermaseren, 1977, 32, Arnobius, Adversus Nationes, 5.6.5

³²⁶ Asikainen, 2018, 7

vastaan (alter quos pepulit sexus nec suscipit alter).³²⁷ Claudianus tekee eron miehen ja eunukin välillä todetessaan, että se mikä miehelle on kunniakasta, on eunukille rikollista (quodcumque virorum est decus, eunuchi scelus est).³²⁸ Toisaalta hän erottaa toisistaan myös naiset (nascitur ad fructum mulier prolemque futuram) ja eunukit (hoc genus inventum est ut serviat) Eron miehen ja eunukin välillä tekee myös Dion Kassios.³²⁹

Dion Khrysostomos kuvaa kirjoituksessaan kuinka miehistä luodaan kastroimalla uusi ihmislaji, joka eroaa miehen lisäksi myös naisesta:

Οἱ γυναικῶν ἀφθόνων οὐσῶν δι' ὕβριν καὶ παρανομίαν ἐπιθυμοῦσιν ἐκ τῶν ἀνδρῶν γυναικας σφίσι γενέσθαι καὶ λαβόντες παῖδας ἐξέτεμον. ὅθεν πολὺ κάκιον καὶ δυστυχέστερον γένος ἐγένετο, ἀσθενέστερον τοῦ γυναικείου καὶ θηλύτερον.³³⁰

Vaikka naisia on heillä yltäkyläisesti, kunniattomuudessaan ja laittomuudessaan tahtovat he tehdä miehistä naisia ja pyydystävät poikia kastroidakseen heidät. Ja tämän seurauksena paljon pahempi ja epäonnisempi laji tulee luoduksi, naisia heikompi.³³¹

Hän pitää naisia ja eunukkeja heikkouden ilmentyminä, mutta syyttää epämiehekästä miestä heitäkin heikommaksi.³³² Eunukki ei siten näytä määrittyvän tekstissä epämiehekkääksi mieheksi, vaan omaksi kategoriakseen, johon epämiehekkäitä miehiä verrataan.

Lukianoksen satiirissa toinen päähenkilöistä toteaa, etteivät eunukit ole naisia, eivätkä miehiä, vaan naisen ja miehen yhdistelmiä, jonkinlaisia sekamuotoja (οὔτε ἄνδρα οὔτε γυναῖκα εἶναι τὸν εὐνουχὸν λέγοντος ἀλλὰ τι σύνθετον καὶ μικτὸν³³³).³³⁴ Kyse on satiirista, mutta kuten Stevenson toteaa, Lukianos sanoittaa tekstissään ympäristönsä ja kulttuurinsa näkemyksiä.³³⁵

³²⁷ Heimola, 2014, 311n59, Claudius Claudianus, In Eutropium 1.499

³²⁸ Claudius Claudianus, In Eutropium, 1.319-320

³²⁹ Dion Kassios, Rooman historia, 76.14.5

³³⁰ Dion Khrysostomos, Keskusteluja, 77–78.36

³³¹ Oma käännös

³³² Dion Khrysostomos, Keskusteluja, 3.34

³³³ Eunukit eivät ole miehiä eivätkä naisia, vaan näiden yhdistelmiä tai sekoituksia (oma käännös).

³³⁴ Lukianos, Eunukki, 47.7

³³⁵ Stevenson, 1995, 503

Käsitellessään sikojen kastraatiota tekstissään Περὶ σπερματος Rooman valtakunnassa elänyt kreikkalainen fysiologi Galenos toteaa, etteivät siat ole kastraation jälkeen urospuolisia, eivätkä steriloidut emakot naaraspuolisia, vaan nämä kuuluvat Galenoksen mukaan jonkinlaiseen kolmanteen kategoriaan sukupuolensa osalta.³³⁶ Galenoksen sikojen kastraatiota käsittelevä teksti viittaa Dominic Montserratin mukaan siihen, että roomalaisilla oli käsitys kolmannesta sukupuolikategoriasta, johon kuuluivat kastraation läpikäyneet.³³⁷

Esimerkiksi Historia Augusta-teoksen kirjoittaja väittää kolmannen vuosisadan alussa hallinneen keisari Severus Alexanderin määritelleen eunukit ihmislajin kolmanneksi sukupuoleksi (tertium genus hominum).³³⁸ Ellei väite perustu historialliseen tapahtumaan, osoittaa se ainakin teoksen kirjoittajan olleen tietoinen tällaisesta käsitteestä.

Kolmannen sukupuolikategorian olemassaolo näyttää lähdeaineiston perusteella olleen roomalaisessa kulttuurissa olemassa. Roomalaisessa laissa ei kolmannen sukupuolen kategoriaa tästä huolimatta tunnettu. Kastroidu mies säilytti virallisesti paikkansa miehille varatussa kategoriassa toimenpiteestä huolimatta.³³⁹ Todellisuudessa tilanne ei ollut aivan näin yksiselitteinen. Epävarmuus eunukkien sukupuolesta oli kaiken aikaa läsnä.³⁴⁰ Roomalainen oikeusjärjestelmä kohteli ihmisiä eri tavoin riippuen heidän sukupuolestaan ja epäilyksiä esitettiin, oliko eunukkeja kohdeltava lain puitteissa täysivaltaisina miehinä vai jonain muuna.³⁴¹

Galleihin yhdistettiin vahvasti feminiinisyys. Esimerkiksi Dion Kassiuksen kirjoittamassa keisari Elagabaluksen elämänkerrassa kirjoittaja selittää keisarin halunneen kastroida itsensä, koska tämä oli naismainen ja haluavansa siitä syystä tulla kastraation myötä sellaiseksi kuin Kybeleä palvelevat gallit.³⁴²

Gallit tunnettiin Rooman valtakunnassa feminiinisistä vaatteistaan, pitkistä hiuksistaan ja koruistaan.³⁴³ He ajelivat ihokarvansa, kuten naisten oletettiin tekevän ja he ehostivat itseään kosmetiikalla, jota käyttivät yleensä naiset.³⁴⁴ Gallien ulkoiset tunnuspiirteet olivat sukupuolitettuja ja ne linkittyivät selvästi

³³⁶ Galenos, Περὶ σπερματος, 1:4.569

³³⁷ Montserrat, 2000, 157

³³⁸ Historia Augusta, Severus Alexander, 23.7

³³⁹ Gardner, 1999, 137–138

³⁴⁰ Kiuefler, 2001, 33

³⁴¹ Gardner, 1999, 137–138

³⁴² Icks, 2011, 52

³⁴³ Turcan, 1996, 37

³⁴⁴ Townsley, 2011, 721

Butlerin teoretisoimaan sukupuolen performanssiin.³⁴⁵ Antiikin aikana kirjoitettujen roomalaisten runojen kokoelmassa *Carmina Anacreontea* kuvaillaan galleja naisellisiksi tai ”puolinaisiksi” (ἡμίθελος).³⁴⁶ Termi muistuttaa sitä, jota kreikkalaisessa epigrammissa käytetään galleista 200-luvulla eKr.³⁴⁷

Lathamın mukaan keisariajalla kastroiduista galleista tuli roomalaisille kirjoittajille aikaa myöten enenevässä määrin symbolinen vastakohta roomalaiselle maskuliinisuudelle. Hänen mukaansa roomalaisessa kirjallisuudessa läpi antiikin on nähtävissä, miten roomalaisen yläluokka hyödynsi mielikuvaa naisellisista galleista määritellessään roomalaisen maskuliinisuuden rajoja kulloisellekin ajalle soveltuvasti.³⁴⁸

Gallit miellettiin feminiinisiksi, mutta he eivät näytä silti mahtuneen binäärisen sukupuolijärjestelmän piiriin. Esimerkiksi Nissinen määrittelee gallit kolmannen sukupuolen edustajiksi.³⁴⁹ Useat antiikin lähteet kuvaavatkin galleja, kuten muitakin eunukkeja, kolmannen sukupuolen edustajiksi.³⁵⁰ Esimerkiksi toisella vuosisadalla elänyt apolegeetta Minucius Felix kutsuu galleja ”puolimiehiksi” (semiviri) teoksessaan *Octavius*.³⁵¹ He olivat siten kirjoittajan riippuen, joko puoliksi naisia tai puoliksi miehiä, mutta eivät kumpaakaan kokonaan.

Klöcknerin mukaan gallit pyrkivät fyysisillä piirteillään, vaatetuksella ja muilla ulkoisilla merkeillä tarkoituksellisesti representoimaan nimenomaan kolmatta sukupuolta.³⁵² Hän tarjoaa esimerkiksi Lanuviumista löydettyä hautareliefiä. Siinä kuvatun galluksen ulkoinen representaatio ei ole tyypillinen sen enempää roomalaiselle miehelle kuin naisellekaan.³⁵³

Moxnesin mukaan eunukit nähtiin roomalaisessa kulttuurissa naisen ja miehen välimuotona. Lähdeaineistot osoittavat roomalaisten suhtautuivat galleihin usein epäluuloisesti juuri siksi, ettei heitä voinut selkeästi sijoittaa miehen tai naisen rooliin. Toisaalta ambivalenssilla voidaan esittää olleen uskonnollista merkitystä. Sukupuolisen häilyvyyden lisäksi gallit edustivat pyhän ja maallisen välitilaa. Lisäksi heitä pidettiin yhtä aikaa sekä siveellisinä, että himon

³⁴⁵ Butler, 2008, 196

³⁴⁶ Anac., *Carmina*, 13.2, Baumbach & Dümmler, 1

³⁴⁷ *Anthologia Graeca*, 6.217

³⁴⁸ Latham, 2012, 121–122

³⁴⁹ Nissinen, 1998, 31

³⁵⁰ Roscoe, 1996, 203

³⁵¹ Minucius Felix, *Octavius*, 13.4

³⁵² Klöckner, 2017, 361

³⁵³ Klöckner, 2017, 360–361

kohteina.³⁵⁴ Orientaaliseksi mielletyn uskonnon edustajina he olivat vierauden symboleja myös etnisesti. Gallit edustivat Roscoen tulkinnan mukaan monille roomalaisille kirjoittajille liminaalista hahmoa binääristen sukupuolten, jumalallisen ja maallisen, sekä hyvän ja pahan välillä.³⁵⁵ (Moninainen, pysyvä liminaalinen vieraus (jota voidaan kutsua queeriksi³⁵⁶) kietoutui eunukkien joukossa etenkin gallien kohdalla siten uskonnolliseen viitekehykseen. Kyseessä ei ole ainutlaatuinen ilmiö, sillä liminaalisuutta edustavien hahmojen uskonnollisesta roolista on dokumentoituja merkkejä jo esihistorialliselta ajalta.³⁵⁷

Butler ehdottaa, Irigarayta lukiessaan, että yhden sukupuolen sukupuolijärjestelmässä olematon feminiinisyys on juuri se paikka, jossa moninaisuus ilmenee. Puhuvatko antiikin kirjoittajat juuri tästä kuvaillessaan eunukkeja feminiinisillä attribuuteilla? Butlerin mukaan henkilö, joka ei näytä noudattavan normatiiviseksi miellettyä kausaalisuutta biologisen ja sosiaalisen sukupuolensa osalta, kyseenalaistaa luonnollisina pidetyt normit ja jopa koko ihmisyyden määritelmän.³⁵⁸ Esimerkiksi Claudius Claudianus muistuttaa lukijoitaan, että luonto on luonut naiset, mutta eunukit ovat ihmisen tekemiä.³⁵⁹ Julius Firmicus Maternus ja Augustinus puolestaan kauhistelevat kumpikin eunukkien edustavan luonnottomuutta.³⁶⁰

3.6. Varhainen kristinuskon ja eunukit

3.6.1. Sukupuolen käsite varhaisen kristinuskon piirissä

Kristinuskon juuret ovat juutalaisessa uudistusliikkeessä, mutta erkaantumista juutalaisesta perinteestä on havaittavissa jo varhaisimmissa Uuden testamentin teksteissä. Koko erkaantumisprosessi tapahtui Rooman valtakunnan alueella, sillä roomalaiset valloittivat Jerusalemin vuonna 63eKr. Jo sitä ennen hellenistinen kulttuuri oli levinnyt rauhanomaisesti alueelle. Etenkin Syyrian Antiokiaan siirtyneet Jeesus-liikkeeseen kuuluneet hellenistijuutalaiset rupesivat pian liikkeen synnyn jälkeen hyväksymään joukkoonsa ei-juutalaisia. Toiselle vuosisadalle tultaessa erot juutalaisuuden ja varhaisen kristinuskon välillä olivat Räisäsen mukaan jo selkeitä.³⁶¹ On siten oletettavaa, että kreikkalaisroomalaisessa

³⁵⁴ Moxnes, 2004, 79–80

³⁵⁵ Roscoe, 1996, 204

³⁵⁶ Heimola, 2014, 308

³⁵⁷ Green, 1997, 899

³⁵⁸ Butler, 2008, 69, 183–184

³⁵⁹ Claudius, In Eutropium, 1.363–364

³⁶⁰ Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, 4.2, Augustinus, Jumalan valtio, 6.8

³⁶¹ Räisänen, 2011, 25–26, 43, 229

kulttuurissa vallalla olleet sukupuolikäsitykset vaikuttivat varhaiskristillisten yhteisöjen näkemyksiin voimakkaasti ja olivat pitkälti jopa sen perusta.

Sukupuolen plastisuus on yhtä lailla läsnä myöhäisantiikin ajalta tunnetuissa kristillisissä lähteissä. Toisen ja kolmannen vuosisadan kristillisissä apokryfiteksteissä nousee toistuvasti esiin ajatus sukupuolen tosiasiallisesta joustavuudesta ja muokattavuudesta,³⁶² mikä on Butlerin mukaan seurausta sukupuolen tosiasiallisesta rakentumisesta performatiivisesti sosiaalisen diskurssin kautta.³⁶³

Näissä varhaiskristillisissä teksteissä vain miessukupuolta pidetään sekä hengellisen kypsyyden ilmentymänä että sen edellytyksenä. Kyse ei ole sukupuolitetuista biologisista ominaisuuksista, jotka takaisivat henkilön pelastumisen, sillä kaikilla Kristuksen seuraajilla on tekstien mukaan mahdollisuus pelastua tulemalla miehiksi. Synnynnäiset ominaisuudet eivät riitä pelastukseen, sillä teksteissä mies näyttäytyy päämääränä, jota kohti jokaisen yksilön on pyrittävä täyttääkseen hengelliset tavoitteet.³⁶⁴ Sukupuoli on siten rakennettava kulttuurin ja uskonnon muovaamien ihanteiden mukaiseksi ollakseen toivotunlainen.

3.6.2. Eunukit varhaisen kristinuskon piirissä

Eunukkeja oli yhä Rooman läntisissä osissa myöhäisantiikin aikana kristinuskon aseman vahvistuessa.³⁶⁵ Laajalti varhaisen kristinuskon piirissä käytettyyn³⁶⁶ Matteuksen evankeliumiin sisältyvä soteriologisesti perusteltu kastroatiokehotus herättää tietenkin kysymyksen siitä, kuinka yleisesti kehotusta noudatettiin varhaisessa vaikutushistoriassa.

Nissinen ei pidä todennäköisenä, että varhaiset kristityt olisivat kannustaneet seurakuntiensa jäseniä kastroimaan itseään uskonnollisista syistä.³⁶⁷ Toisaalta Stevensonin mukaan todisteet viittaavat siihen, ettei vapaaehtoinen kastroatio ollut ratkaisuna epätavallinen varhaisten kristittyjen keskuudessa. Stevenson menee jopa niin pitkälle, että väittää kristinuskon suosion kasvun

³⁶² Stefaniw, 2010, 344–346. Muun muassa Tuomaksen evankeliumi, Paavalin ja Teklan teot sekä Marian evankeliumi ovat tällaisia tekstejä.

³⁶³ Butler, 2008, 235–236

³⁶⁴ Stefaniw, 2010, 344–346

³⁶⁵ Kuefler, 2001, 31

³⁶⁶ Kuula, 219–220

³⁶⁷ Nissinen, 1998, 120

olleen merkittävä tekijä eunukkien määrän lisääntymiselle Rooman valtakunnassa.³⁶⁸

Etenkin Syyrian alueella eläneiden varhaiskristillisten ryhmien harjoittamasta vapaaehtoisesta kastraatiosta on tutkimuksessa löydetty mahdollisia viitteitä. Tällaisia ovat muun muassa alueelta säilyneet tekstit, jotka katsovat tarpeelliseksi kieltää itsensä kastroimisen. Kieltojen kohderyhmästä ei kuitenkaan olla tutkimuksessa päästy varmuuteen, sillä ne voivat viitata myös muiden uskonnollisten ryhmien harjoittamiin rituaaleihin.³⁶⁹

Ensimmäisen ja toisen vuosisadan vaihteessa syntynyt Justinos Marttyyri mainitsee apologiassaan kristityn nuorukaisen, joka oli hakenut lupaa Alexandrian prefektiltä, jotta lääkäri olisi saanut kastroida hänet. Justinos antaa tekstissään ymmärtää toiveen taustalla olleen pyrkimys seksuaaliseen pidättyvyyteen. Kun lupaa kastraatioon ei annettu, nuorukainen tyytyi Justinoksen mukaan selibaattiin.³⁷⁰ Justinoksen kertomus on varhaisin tunnettu todiste kristittyjen keskuudessa harjoitetusta vapaaehtoisesta kastraatiosta.³⁷¹ Apologeetan myötämielinen suhtautuminen nuorukaisen toiveeseen vaikuttaa jossain määrin yllättävältä verrattaessa sitä monien myöhemmin aiheesta kirjoittaneiden kristittyjen auktoriteettien näkemyksiin.

Kertomus ei silti jää ainoaksi dokumentiksi tällaisesta toiminnasta. Toisella vuosisadalla elänyt kirkkoisä Athenogoras näyttää suhtautuvan eunukkeihin myönteisesti, joskaan hän ei suoraan kehotakaan varsinaiseen kastraatioon. Sen sijaan hän mainitsee eunukit esimerkkinä oikeanlaisesta seksuaalimoraalista ja paheksuu vastustajiaan, jotka halveksivat eunukkeja käyttäytyessään itse Athenogoraan mielestä seksuaalisesti paheksuttavalla tavalla.³⁷²

Tunnetuin vapaaehtoisen kastraation valinnut kristitty lienee toisella ja kolmannella vuosisadalla elänyt kirkkoisä Origenes. Eusebius selittää Origeneen päätyneen tekoonsa koska tämä oli hänen mukaansa epäkypsä ja mieleltään nuori. Kaksisataaluvun loppupuolella syntyneen Eusebiuksen mukaan Origenes tulkitsi Matteuksen evankeliumin jakeen 19:12 ”liian yksinkertaisesti” ja luuli täyttävänsä Jeesuksen julistaman käskyn kastroida itsensä fyysisesti. Eusebius selittää Origeneen tekoa myös sillä, että tämä halusi vesittää epäuskoisten panetteluyritykset, jotka olisivat voineet saada kimmokkeen siitä, että Origenes oli

³⁶⁸ Stevenson, 1995, 506

³⁶⁹ de Wet, 2019, e3

³⁷⁰ Justinos Marttyyri, Ensimmäinen apologia, 29.2–3

³⁷¹ Caner, 1997, 396

tekemisissä myös naisten kanssa opettaessaan heitä. Eusebius selittää Origeneen ratkaisua väärinymmärryksellä, mutta toisaalta kutsuu sitä myös tämän uskon ja pidättyvyyden osoitukseksi.³⁷³

300-luvulla elänyt Milanon piispa Ambrosius myöntää monien kristittyjen aikalaistensa tulkitsevan Jeesuksen kehotuksen Matteuksen evankeliumin jakeessa 19:12 tarkoittavan fyysistä kastraatiota. Jotkut heistä hänen mukaansa myös noudattavat kehotusta kirjaimellisesti, minkä Ambrosius tuomitsee jyrkästi.³⁷⁴

Esitellessään kristittyjen ryhmän, jota Epifanios kutsuu valesialaisiksi, hän väittää useimpien ryhmän jäsenten olevan eunukkeja.³⁷⁵ Teoksessaan hän pelottelee kuulijoitaan kertomalla ryhmän kastroivan väkisin jopa pahaa-aavistamattomia vieraita, jotka pysähtyivät nauttimaan valesialaisten vieraanvaraisuudesta.³⁷⁶ Epifanioksen mukaan ryhmään proselyytiksi hyväksytty henkilö ei saanut syödä lihaa, kunnes hänet saatiin suostuteltua kastraatioon tai hänet kastrotiin väkisin. Käytäntö johtui hänen mukaansa siitä, ettei lihansyönti voinut enää herättää (seksuaalisia) himoja henkilön läpikäytyä kastraation.³⁷⁷ Käytäntöä valesialaiset perustelevat Epifanioksen mukaan Matteuksen evankeliumin jakeilla 5:29-30, joissa Jeesus kehottaa repäisemään sen ruumiinosa irti, joka viettelee ihmisen syntiin. Epifanios ei kainostele kutsuessaan valesialaisia tämän takia hulluiksi.³⁷⁸

Epifanioksen aikalaisen Johannes Khrysostomoksen on tulkittu puolestaan syyttävän manikealaisia kristittyjä rituaalisesta kastraatiosta, mutta teksti on tältä osin monitulkintainen.³⁷⁹ Kommentoidessaan Matteuksen evankeliumin jaetta 19:12, 400-luvulla kirjoittanut Hieronymus mainitsee joidenkin tehneen itsestään eunukkeja teeskennelläkseen siveellistä harhaoppisen vakaumuksensa innoittamana. Tällaiset henkilöt pyrkivät Hieronymuksen mukaan virheellisesti tällä tavoin todistamaan uskonsa totuudenmukaisuuden. Tällaiset eunukit eivät kuitenkaan hänen mukaansa pääse taivaaseen. Sinne pääsevät vain ne, jotka ovat valinneet eunukin elämän vapaaehtoisesti.³⁸⁰

³⁷² Athenogoras, *Legatio Pro Christianis*, 33–34

³⁷³ Eusebius, *Kirkkohistoria*, 6.8

³⁷⁴ Ambrosius, *De Viduis Liber Unus*, 13.75

³⁷⁵ Epifanios, *Panarion*, 38.1,4

³⁷⁶ Epifanios, *Panarion*, 38.1,6

³⁷⁷ Epifanios, *Panarion*, 38.1,5

³⁷⁸ Epifanios, *Panarion* 38.2,1

³⁷⁹ de Wet, 2019, e3

³⁸⁰ Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Mathaei*, 3.168–169

Säilyneet lähteet eivät anna mahdollisuutta määrittää tarkkoja arvioita siitä, kuinka moni varhainen kristitty tulkitsi Matteuksen evankeliumin kastraatiokehotuksen kirjaimellisesti ja toimi sen mukaan. Kyse on todennäköisesti suuremmasta määrästä kuin joistakin yksittäistapauksista, sillä Nikean kirkolliskokouksessa vuonna 325 katsottiin tarpeelliseksi tuomita tällainen yksilön vapaaehtoisesti tekemä ratkaisu. Sen sijaan henkilö, joka on toisen henkilön toimesta tullut kastroiduksi, oli Nikeassa muotoillun julkilausuman perusteella kelvollinen esimerkiksi kirkollisiin virkoihin.³⁸¹ Myös synnynnäiset eunukit olivat Nikean julkilausuman mukaan kelvollisia kirkollisiin virkoihin.³⁸²

Nikean kirkolliskokouksen julkilausuma viittaisi siihen, että varhaisen kristinuskon piirissä oli sekä niitä, jotka olivat eunukkeja omasta tahdostaan, että niitä, jotka oli tahtomattaan kastroidu. Athanasios mainitsee tekstissään 300-luvulla vaikuttaneesta antiokialaisesta piispasta, jota kutsuttiin Leontius Eunukiksi.³⁸³ Athanasiosin mukaan Leontios olisi kastroinut itsensä voidakseen vapaasti viettää aikaa naispuolisen rakastettunsa kanssa.³⁸⁴ Myös kirkkohistorioitsija Sozomen mainitsee piispa Leontiosin. Sozomenin tiedot näyttävät ainakin osittain perustuvan Athanasiosin tekstiin, mutta tämä ei mainitse Leontiosin kastraatiota lainkaan.³⁸⁵ Sokrates ja Theodoret kertovat Athanasiosin antamien tietojen perusteella Leontiosin päätyneen kastroimaan itsensä, mutta tarjoavat lukijoilleen myös piispan rakastetun nimen.³⁸⁶ Leontiosin kastraatiolla ei tietojen perusteella näytä olleen varsinaista teologista syytä. Huomattavaa tosin on, että tapahtumapaikkana oli ilmeisesti Syyria. Leontiosin tarina vahvistaa osaltaan kuitenkin tietoja siitä, että varhaisen kristinuskon piirissä toimi syystä tai toisesta kastraation läpikäyneitä henkilöitä.

Varhaiskristilliset kirjoittajat pyrkivät Luzin mukaan ohjaamaan Matteuksen evankeliumin jakeen 19:12 tulkintaa kuvainnolliseen suuntaan vastustaakseen sen lietsomia ääri-ilmiöitä, kuten itsensä kastrointia.³⁸⁷ Puhuessaan selibaatista, Klemens Aleksandrialainen tekee selkeän eron fyysisen kastraation ja seksuaalisista teoista pidättäytymisen välillä, ensimmäisen tuomiten ja jälkimmäistä ihannoiden.³⁸⁸ Jälkimmäisiä Klemens kutsuu todellisiksi

³⁸¹ DeFranza, 2015, 57

³⁸² Nikean julkilausuma nro. 21

³⁸³ Athanasios, Areiolaisten historia, 1.4

³⁸⁴ Athanasios, Apologia de fuga sua, 100.26

³⁸⁵ Sozomen, Historia Ecclesiae, 3.20

³⁸⁶ Sokrates, Historia Ecclesiae, 2:26, Theodoret, Historia Ecclesiae, 2:10

³⁸⁷ Luz, 2001, 497

³⁸⁸ Moxnes, Moxnes, 2004, 81

eunukeiksi.³⁸⁹ Myös Origenes suhtautuu fyysiseen kastraatioon torjuvasti. Hänen mukaansa miehen keho Jumalan luomana on pidettävä koskemattomana tältä osin. Hänen kantansa nojaa vahvasti juutalaiseen traditioon ja hän vetoaa kannanotossaan suoraan Vanhan testamentin kieltoihin (Lev. 19:27 ja Deut. 23:2).³⁹⁰

Vastustaessaan valesialaisten oppeja Epifanios käsittelee eunukkeja ja kastraatiota laajasti.³⁹¹ Hän ottaa esille myös Matteuksen evankeliumin jakeen 19:12 todetessaan, etteivät kastroidut valesialaiset kuulu hänen mielestään mihinkään kolmesta evankeliumissa mainitusta kategoriasta.³⁹² Ilmeisesti tällä hän pyrkii viemään kaiken oikeutuksen halveksimiensa valesialaisten harjoittamalta käytännöltä ja osoittamaan ettei sille tosiasiaassa ole raamatullista perustetta. Kysymykseksi jää tältä osin, onko Epifanioksen mukaan olemassa eunukkeja, joiden olemassaolo on oikeutetumpaa?

Jonkinlaisen poikkeuksen varhaisten kristillisten auktoriteettien rintamaan tekee Tertullianus. Käsitellessään Matteuksen evankeliumin jakeita 19:12 Tertullianus kutsuu jopa Jeesusta eunukiksi ja antaa ymmärtää Paavalin seuranneen Jeesuksen esimerkkiä tässä asiassa tehden itsestään kastraatin (ipse castratus). Tertullianus käyttää latinankielistä termiä spado, joka voi tässä yhteydessä tarkoittaa ”synnynäistä eunukkia” tai kastroitua henkilöä, mutta myös impotenttia miestä. Moxnes epäilee Tertullianuksen mahdollisesti pyrkineen termillä kuvaamaan Jeesuksen olleen kastroidun sijasta neitsyt. Tertullianuksen kirjoitus on myös ainoa säilynyt teksti, jossa Jeesusta kuvataan tällä termillä.³⁹³

Varhaiset kristityt auktoriteetit suhtautuivat eunukkeihin kielteisesti myös siksi, että nämä yhdistettiin vahvasti äitijumalattaren kulttiin.³⁹⁴ Kybelen kultti oli Rooman valtakunnan alueella leviävän kristinuskon varteenotettavimpia kilpailijoita.³⁹⁵ Se säilyi elinvoimaisena aina myöhäisantiikkiin asti.³⁹⁶ Kilpailuasetelma näkyi varhaisten kristittyjen kirjoituksissa, joissa toistuvasti nostettiin esiin Kybelen eunukkipapit esimerkiksi pakanakulttien vastenmielisimmistä piirteistä.³⁹⁷

³⁸⁹ Klemens Alexandrialainen, Paedagogus 3.4.26

³⁹⁰ Origenes, Matteuksen kommentaari, 15.3

³⁹¹ Epifanios, Panarion, 38.1.4–38.4.17

³⁹² Epifanios, Panarion, 38.3.2

³⁹³ Moxnes, 2004, 85, Tertullianus, De Monogamia, 3.1

³⁹⁴ Moxnes, 2004, 80, Kuefler, 2001, 246

³⁹⁵ Roscoe, 1996, 195–196

³⁹⁶ Mustakallio, 2008, 115

³⁹⁷ Roscoe, 1996, 196

Kristityt kirjoittajat käyttivät gallien harjoittamaa vapaaehtoista kastroatiota esimerkkinä pakanakulttien turmeltuneisuudesta.³⁹⁸ Toisen vuosisadan alussa Justinos puhuu halveksien niistä, jotka on kastroidu ”sodomiaa varten jumalten äidin mysteerien nimissä”.³⁹⁹ Käsikirjoitus, jolla kristityt kirjoittajat hyökkäsivät äitijumalattaren kulttia vastaan, pysyi samanlaisena vuosisatoja. Vielä neljännen vuosisadan alussa kristitty apologeetta Julius Firmicus Maternus nostaa kastroidut, feminiiniset gallit keskiöön kritisoidessaan Kybelen kulttia. Hän varoittaa ankarasti lukijoitaan tällä tavoin kajoamasta Jumalan luomaan ruumiiseensa.⁴⁰⁰ Samoin tekee hieman myöhemmin teoksensa kirjoittanut Augustinus.⁴⁰¹

Tutkijat ovat perinteisesti pitäneet varhaisen kristinuskon piirissä harjoitettua vapaaehtoista kastroatiota marginaalisena ääri-ilmiönä, jolla ei ole ollut suurta merkitystä varhaisen kristinuskon kokonaiskuvassa. Todisteita tämänkaltaisesta toiminnasta on säilynyt lähdeaineistossa hajanaisesti, mutta niiden perusteella on mahdollista kumota tällaiset oletukset. Suoria mainintoja kristittyjen kastroatioista on käytettävissä vähänläisesti, mutta varhaiset kristityt kirjoittajat tuskin olisivat katsoneet tarpeelliseksi tuomita ilmiötä toistuvasti usean vuosisadan ajan, jos kyseessä olisi ollut harvinaisuudessaan täysin merkityksetön, yksittäisten kristittyjen oikku. Koko kristillistä yhteisöä koskevan kirkolliskokouksen virallinen kannanotto Nikeassa puoltaa osaltaan tätä päätelmä.⁴⁰² Kiinnostavana voidaan nostaa esiin lisäksi asenteiden muutos kielteisempään suuntaan kristinuskon muotoutumisen varhaisina vuosisatoina.

3.6.3. Eunukkien sukupuoli varhaisen kristinuskon piirissä

Uudessa testamentissa mainitaan termi εὐνοῦχοι vain kahdessa tekstikohdassa. Matteuksen evankeliumin lisäksi termi esiintyy Apostolien tekojen etiopialaista eunukia käsittelevässä perikoopissa (Ap.t. 8:26–40). Etiopialaisen eunukin ambivalenttia sukupuolta on tarkastellut artikkelissaan muun muassa Heimola.⁴⁰³

Varhaisen kristinuskon auktoriteetit suhtautuivat Moxnesin mukaan pääsääntöisesti yhtä kriittisesti eunukkeihin kuin roomalaisten vaikuttajien enemmistö. Tämä johtui hänen mukaansa siitä, että he jakoivat näiden

³⁹⁸ Heimola, 2014, 311

³⁹⁹ Justinos, Ensimmäinen apologia, 27

⁴⁰⁰ Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, 4.1–3

⁴⁰¹ Augustinus, Jumalan valtio, 6.10, 7.26

⁴⁰² Caner, 1997, 397

⁴⁰³ Heimola, 2014, 308–310

maskuliinisuuteen liittyvät ihanteet, joita eunukit eivät täyttäneet.⁴⁰⁴ Muun muassa Justinos kauhistelee apologiassaan ”naismaisia miehiä, hermafrodiitteja ja muita kauheuksien harjoittajia”, jotka ovat ilmaantuneet kaikkialle hänen tuntemaansa maailmaan. Justinoksen listassa ei tässä kohta suoraan mainita eunukkeja, mutta luettelo sijoittuu samaan lukuun, missä hän ilmaisee vastenmielisyytensä sodomiaa varten kuohittuja eunukkeja kohtaan.⁴⁰⁵

Kolmesataaluvun puolessa välissä syntynyt kirkkoisä Hieronymus kuvailee niin ikään eunukkeja naisellisiksi. Kommentoidessaan Matteuksen evankeliumin jaetta 19:12, hän kertoo lukijalle, miten eunukit on voitu ”pehmentää naispuolisiksi” idoliin palvontaa varten. Myös ”naismaiset nautinnot” ovat voineet tehdä hänen mukaansa henkilöstä eunukin.⁴⁰⁶ Moxnesin mukaan negatiivinen suhtautuminen eunukkien johtuikin heihin vahvasti liitettyyn naisellisuuteen, tai pikemminkin maskuliinisuuden puutteeseen.⁴⁰⁷ Kueflerin mukaan syy siihen, miksi myöhäisantiikin kristityt kirjoittajat tuomitsivat toistuvasti vapaaehtoiset kastraation varhaisten kristittyjen parissa, johtui pikemminkin kastraatiota seuraavasta sukupuolen epämääräisyydestä.⁴⁰⁸

Julius Firmicus Maternus kuvailee laajasti gallien sukupuolen representaatiota esittäessään kritiikkiä Kybelen kulttia kohtaan. Hän kiinnittää lukijan huomion gallien naisellisiin kasvoihin ja ääneen ja kuvailee miten nämä pukeutuvat naisten vaatteisiin ja kampaavat hiuksensa kuten naiset.⁴⁰⁹ Pyrkinessään määrittelemään gallien sukupuolta, Firmicus toteaa, etteivät gallit pidä itseään miehinä, mutta eivät ole myöskään naisia. Hänen mukaansa gallit haluavat tulla nähdyiksi naisina, mutta eivät hänen mukaansa ole fyysisiltä ominaisuuksiltaan täysin naisia. Firmicus toteaa olevansa samaa mieltä gallien kanssa siitä, etteivät nämä ole miehiä, mutta mitä he sitten ovat, siihen Firmicuksella näyttää olevan vaikeuksia vastata.⁴¹⁰ Näin gallit asettuvat hänen määritelmässään jonnekin sukupuolen dikotomian reuna-alueille, välitilaan tai kokonaan ulkopuolelle.

Hieronymuksen näkemykset eunukeista vaikuttavat edellisiä häilyväisemmiltä. He, joista ”naismaiset mieliteot” ovat tehneet eunukkeja, eivät saa osakseen ihailua, mutta taivasten valtakunnan tähden miehisyydestään

⁴⁰⁴ Moxnes, 2004, 80

⁴⁰⁵ Justinos, Ensimmäinen apologia, 27

⁴⁰⁶ Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Mathaei*, 3.167

⁴⁰⁷ Moxnes, 2004, 84

⁴⁰⁸ Kuefler, 2001, 245

⁴⁰⁹ Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 4.2

⁴¹⁰ Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 4.2

luopuneet saavat hänen kunnioituksensa (ja palkinnon taivasten valtakunnassa).⁴¹¹ Kummassakin tapauksessa Hieronymus yhdistää eunukit naismaisuuuteen ja miehisyyden puutteeseen, mutta hänen asenteeseensa heitä kohtaan riippuu motiivista, joka saanut heidät luopumaan miehekkyydestään. Ne, jotka taivasten valtakunnan tähden ovat vapaaehtoisesti hylänneet syntymäsukupuolensa Kristuksen tähden, hän tahtoo painaa rintaansa vasten.⁴¹²

Mielenkiintoinen maininta löytyy myös toisen ja kolmannen vuosisadan vaiheessa kirjoitetussa Hippolytoksen teoksesta. Teoksessa Hippolytos kommentoi *naasseeni*-nimellä kutsumansa ryhmän opetuksia. Ryhmä luokitellaan tutkimuksessa yleensä kristilliseksi,⁴¹³ mutta Hippolytoksen esiin nostamassa opetuksessa he näyttävät käsittelevän Kybelen kulttiin kuuluvaa Attisin legenda. Hippolytoksen mukaan ryhmä opettaa Attisin siirtyneen kastraationsa myötä taivaalliseen olotilaan. Siirtyminen merkitsi sitä, ettei Attis ollut enää mies tai nainen, vaan aivan uudenlainen, hermafrodiitiksi Hippolytoksen mukaan kuvattu olento.⁴¹⁴ Tekstin perusteella on lähes mahdotonta arvioida ryhmän suhdetta Kybelen kulttiin kuuluvan Attisin legendaan. Merkityksellisempänä tutkielman kannalta voidaan pitää Hippolytoksen tässä yhteydessä mainitsemat kolme sukupuolikategoriaa.

Myös Klemens Aleksandrialainen näyttää pitävän androgyynejä (androgynorum) omana kategorianaan kieltäessään seksuaalisen kanssakäymisen heidän kanssaan.⁴¹⁵ Townsley arvelee Klemensin yhdistäneen termin erityisesti galleihin.⁴¹⁶ Tertullianus puolestaan käyttää yksiselitteisesti termiä ”kolmas sukupuoli” kuvaillessaan eunukkeja kirjoituksessaan *Ad Nationes*: ”Habetis et uos tertium genus, etsi non de tertio ritu, attamen de tertio sexu, illu aptius de uiro et femina uiris et feminis iunctum”.⁴¹⁷ Hänen kohdallaan voidaan sanoa dikotomian murtuneen jo kokonaan.

Binäärisen sukupuolijaon ulkopuolelle eunukit määritellään myös neljännellä vuosisadalla kirjoittaneen kristitty runoilijan Aurelius Prudentiuksen teoksessa. Hänen mukaansa kastroidu ei ole enää mies, muttei nainenkaan.⁴¹⁸

⁴¹¹ Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Mathaei*, 3:167–168

⁴¹² Hieronymus, *Adversus Jovinianum*, 1.12

⁴¹³ Litva, 2017, 126

⁴¹⁴ Hippolytos, *Haer.* 5.2

⁴¹⁵ Klemens Aleksandrialainen, *Paedagogus*, 2.10.87

⁴¹⁶ Townsley, 2011, 711

⁴¹⁷ Tertullianus, *Ad Nationes*, 1.20. Käännös: On myös kolmas laji, ei kolmatta tapaa, vaan kolmatta sukupuolta, pikemminkin mies ja nainen, mies ja nainen toisiinsa yhdistettynä (oma käännös).

⁴¹⁸ Aurelius Prudentius, *Liber Peristephanon*, 10.1071–72

Vastustaessaan valesialaisia, joiden Epifanios väittää harjoittavan jäsentensä kastointia, hän toteaa, että kastroidut eivät ole enää miehiä toimenpiteen jälkeen, mutta lisää, etteivät nämä ole myöskään naisia, koska se olisi luontoa vastaan: ”Οὐτε γὰρ ἐτι ἂν δρες εἰσι δια το ἀφηρημενον οὔτε γυναῖκες δυνανται ειναι δια το παρα φυσιν.”⁴¹⁹

Myös neljännellä vuosisadalla kirjoittanut Basileios toteaa, etteivät eunukit ole miehiä, eivätkä naisia,⁴²⁰ ja viidennen vuosisadan alussa Augustinus toteaa, ettei kastroidu ole nainen, muttei mieskään: ”hic ita amputatur virilitas, ut nec convertatur in feminam nec vir relinquatur.”⁴²¹ Tekstissään hän käyttää heistä naiseuteen yhdistettyä termiä mollis.⁴²²

Vastoin monia muita varhaisen kristinuskon auktoriteetteja, Origenes näyttää Moxnesin tulkinnan mukaan mieltäneen eunukit maskuliinisiksi. Seksuaalista himoa pidettiin roomalaisessa kontekstissa feminiinisenä ominaisuutena. Moxnesin mukaan Origenes katsoo miehen pääsevän kastraation myötä eroon kyseisestä ominaisuudesta, mikä teki tästä maskuliinisemmän. Kommentaarissaan, Origenes käyttää metaforana Jumalan miekkaa, joka leikkaa selibaatin myötä miehestä naisellisen himon. Tämä liittää Moxnesin mukaan seksuaalisen selibaatin kautta eunukeiksi tulleet henkilöt soturien kategoriaan.⁴²³

4. Matteuksen evankeliumin jae 19:12

4.1. Yleisiä huomioita

Tutkimuksen kohteena oleva Matteuksen evankeliumin jae 19:12 on todennäköisesti kirjoitettu alun perin koinee-kreikaksi. Jae kuuluu osana kertomukseen, jossa Jeesus kiistelee fariseusten kanssa julkisesti avioeron ehdoista (19:3-9) Tämän jälkeen opetuslapset palaavat asiaan kysymällä Jeesukselta, kannattaako avioliittoa solmia lainkaan, jos ehdot avioerolle todella ovat niin tiukat kuin Jeesus opettaa. He jatkavat tiedustelemalla, onko parempi valita siinä tapauksessa naimattomuus (Matt. 19:10) Kysymystä seuraa Jeesuksen toteamus, ettei tällainen ratkaisu sovi kaikille. Sen voivat valita vain ne, joille se on määrätty (Matt. 19:11) Jae 12 on sidottu edeltävään γὰρ-konjunktiolla, mutta

⁴¹⁹ Epifanios, Panarion, 38.3,1: Poistetun takia eivät ole enää miehiä, mutta eivät naisiakkaan, koska se olisi vastoin luontoa (oma käänös).

⁴²⁰ Basileios, Epistulae 115

⁴²¹ Augustinus, Jumalan valtio, 7.24: Sukuelimiltään silvottu ei ole muuttunut naiseksi, mutta on jättänyt mieheyden (käänös oma).

⁴²² Augustinus, Jumalan valtio, 6.7, 7.26

⁴²³ Moxnes, 2004, 82

se on luettavissa itsenäisenä tekstikokonaisuutena. Εὐνοῦχος-termiä tai vastaavaa ilmaisu ei esiinny kertomuksessa aiemmin. Jakeessa 12 puolestaan ei mainita avioliittoa tai avioeroa. Tekstikriittisessä tutkimuksessa onkin kiinnitetty huomiota jakeen 12 sisällölliseen, mutta myös sanastolliseen poikkeavuuteen.⁴²⁴ Jakeesta 12 ei tunneta tekstivariaatioita säilyneissä käsikirjoituksissa.

Huomattavaa on, ettei jaetta löydy missään muodossa muista evankeliumeista, eikä muualta Raamatun kaanoniin sisältyvistä teksteistä. Jakeita 10-12 edeltävä kertomus on tunnistettavissa Markuksen evankeliumissa, mutta siihen ei sisälly mitään jaetta 12 vastaavaa.⁴²⁵ Jakeiden 10-12 ainutlaatuisuutta on selitetty sillä, että ne ovat alun perin olleet edellisistä jakeista erillinen tekstikokonaisuus.⁴²⁶ Jakeita 10-11 on mahdollista esittää Matteuksen evankeliumin kirjoittajan muotoilemiksi. Niiden avulla kirjoittajan voidaan ajatella kytkeneen niitä seuraava, avioliittoa käsittelevästä tekstistä irrallinen jae 12 Markukselta saamansa perikoopin (jakeet 1–9) jatkoksi.⁴²⁷

Matteuksen evankeliumi on kirjoitettu todennäköisesti vuosien 80–100 jKr. välisenä aikana.⁴²⁸ Se kuuluu niin sanottuihin synoptisiin evankeliumeihin, jotka ovat käyttäneet runsaasti yhteistä lähdemateriaalia kirjoituksiensa perustana.⁴²⁹ Jaetta 12 on yleensä pidetty tutkimuksessa traditiosta lähtöisin olevana Jeesuksen opetuksena,⁴³⁰ mutta toisenlaisiakin johtopäätöksiä on mahdollista esittää.

Jakeen erillisyys ja sen kuuluminen myöhäisempään kerrostumaan on kiistetty vetoamalla muun muassa siihen, että tekstin sanasto pysyy samanlaisena läpi jakeiden 1–19, sekä sillä, että se ”ilmiselvästi” kuuluu sisällöllisesti aiempaan keskusteluun avioliitosta.⁴³¹ Ensimmäinen väite on kyseenalaistettavissa edellisessä kappaleessa mainituilla sanastollisilla seikoilla ja jälkimmäinen kertoo enemmän tutkijan pyrkimyksestä nähdä perikoopin teksti koherenttina kokonaisuutena. Kuten edellisessä kappaleessa todetaan, jakeessa 12 ei mainita avioliittoa, eikä viitata aiemmin puheena olleeseen avioeroon. Avioliitosta käytävässä keskustelussa ei puolestaan puhuta mitään eunukeista, kunnes he varsin yllättäen ilmaantuvat jakeessa 12. Lisäksi voidaan huomauttaa, että jos jakeen 12 yhteys jakeisiin 1-9 todella olisi niin selkeä mitä Bernabé väittää, sen

⁴²⁴ Aejmelaeus, 1991, 22

⁴²⁵ Aejmelaeus, 1991, 21

⁴²⁶ Hagner, 1995, 547

⁴²⁷ Aejmelaeus, 1991, 22

⁴²⁸ Kuula, 2008, 220

⁴²⁹ Aejmelaeus, 2007, 133

⁴³⁰ Aejmelaeus, 1991, 22

⁴³¹ Bernabé, 2003, 128–129

syntyajankohtaa tuskin olisi tutkimuksessa kyseenalaistettu. Paremman perustelun väitteelle esittää Harvey, joka huomauttaa jakeen radikaalin hengen olevan Jeesuksen lausumille tyypillinen.⁴³²

Jos jaetta 12 haluaa esittää kiinteäksi osaksi edeltävää keskustelua avioliitosta, se on parhaiten perusteltavissa yhtäläisyyksillä jakeisiin 5:27–30. Vuorisaarnaan sisältyvässä opetuksessa Jeesus toteaa, että on parempi repiä silmänsä irti kuin antaa sen vietellä syntiin. Opetuksen lähtökohtana on aviorikoksen määritelmä, joka osoittautuu Jeesuksen julistuksessa totuttua tiukemmaksi. Opetuksen muoto on varsin yhteneväinen jakeiden 19:3–12 kanssa. Kummassakin tekstikokonaisuudessa puheena on avioliitto ja tekstiin sisältyy radikaalina pidettävä ajatus ruumiinosien poistamisesta. Samankaltaisuudet Filonin tekstissä esiintyviin filosofisiin näkemyksiin ovat lisäksi huomattavia, mikä voi viitata hellenismistä peräisin oleviin filosofisiin vaikutteisiin.⁴³³ DeFranzan mukaan Jeesus ottaa eunukit esimerkin omaisesti esiin tässä yhteydessä yksinkertaisesti osoittaakseen, ketkä voivat valita naimattomuuden yhteisössä, jossa perheen perustamista ja lasten saantia pidettiin tärkeänä.⁴³⁴

Ne tutkijat, jotka eivät katso jakeen 12 kuuluneen alun perin jakeiden 3–9 yhteyteen, perustelevat perikoopin rakentumista nykyisin tunnettuun muotoonsa muun muassa redaktiokriittisillä huomioilla. Kyseessä on vanha teoria, jonka Josef Blinzler esitti ensimmäisen kerran jo yli 50 vuotta sitten. Sen mukaan evankeliumin kirjoittaja olisi liittänyt toisaalta lähdeaineistostaan ottamansa eunukkeja koskevan opetuksen ja siirtänyt sen jakeiden 1–9 perään.⁴³⁵ Näin voidaan pitää kiinni jakeen varhaisemmasta, traditiosta lähtöisin olevasta alkuperästä. Samalla voidaan esittää kirjoittajan muokanneen Markuksen evankeliumista saamaansa tekstikokonaisuutta lisäämällä jakeen 12 ja muotoilemalla tekstit yhdistävät jakeet 10–11.

Varsin pitkälle menevässä teoriassa leikitellään ajatuksella, että jae 12 olisi ollut alkuperäisessä kontekstissaan ollut Jeesuksen vastaus syytöksiin, jossa häntä ja hänen seuraajiaan olisi verrattu kastroituihin galleihin.⁴³⁶ Teorialla on edelleen kannattajia nykytutkijoiden keskuudessa.⁴³⁷ Jakeen olemassaolo selittyisi näin Jeesuksen ja opetuslasten kohtaamalla verbaalisella hyökkäyksellä (*Sitz im Leben*

⁴³² Harvey, 2007, 13

⁴³³ Harvey, 2007, 5

⁴³⁴ DeFranza, 2015, 56

⁴³⁵ Llewelyn & Wearne & Sanderson, 2012, 228

⁴³⁶ Llewelyn & Wearne & Sanderson, 2012, 228–229

⁴³⁷ Moxnes, 2004, 40

Jesu), mutta teorian heikkous on ennen kaikkea sen spekulatiivisuudessa,⁴³⁸ eikä sitä voida pitää todennäköisenä.⁴³⁹

Ottamatta kantaa jakeen varsinaiseen syntykontekstiin, voidaan edellä esitellyn redaktiokriittisen teorian puitteissa esittää myös evankeliumin kirjoituskontekstista lähtöisin oleva selitys sille, miksi tekstin kirjoittaja on muokannut tekstiä juuri tällä tavoin. Tarve tällaiseen toimitukselliseen muokkaukseen olisi kummunnut ennen kaikkea kirjoittajan omasta ympäristöstä (*Sitz im Leben Matthaeae*). Aejmelaus perustelee jakeen 12 olevan peräisin Jeesuksen opetuksesta sen ”outoudella”. Hänen mukaansa on vaikea löytää selitystä sille, miksi varhaisen kristinuskon piirissä olisi ollut tarvetta lisätä jae evankeliumin tekstiin.⁴⁴⁰ Myös tämä argumentti on haastettavissa.

Aiemmissa luvuissa hahmoteltu kuva kontekstista, jossa teksti on laadittu, sekä yllä mainitut kirjoituspaikkaan liittyvät erityispiirteet puoltavat päinvastaista näkemystä. Evankeliumin kirjoittajalla voidaan esittää olleen varsin painavia syitä liittää eunukkeja käsittelevä jae tekstiinsä. Lähdetekstien rakenteeseen ja sisältöön kajoava toimitustyö ei ole Matteuksen evankeliumissa mitenkään harvinaista. Kirjoittaja on muokannut ja järjestellyt tarjolla ollutta tekstimateriaalia varsin määrätietoisesti.⁴⁴¹

Jakeen 19:12 kohdalla Matteuksen evankeliumin kirjoittajan toimituksellista ratkaisua on selitetty muun muassa sillä, että tämä olisi hyödyntänyt vastaanottajiensa mielikuvaa eunukeista kuninkaallisina portinvartijoina. Selitys perustuu pitkälti väitteeseen, etteivät Matteuksen evankeliumin vastaanottajat olisi tunteneet eunukkeja ilmiönä muuten kuin juutalaisten tekstien kautta. Näissä teksteissä, kuten todettu, eunukit esitetään useimmiten nimenomaan kuninkaan virkamiehinä ja vartijoina. Teorian mukaan eunukit toimisivat tässä kohtaa taivasten valtakunnan portinvartijoina.⁴⁴² Väite on hutera. Kuten tutkielmassa on jo aiemmin todettu, eunukit olivat tunnettuja kaikkialla Rooman valtakunnassa, heidän määränsä oli lisääntyvä ja heidän roolinsa mysteerikulttien osana oli vakiintunut ja näkyvä.⁴⁴³ Harvey pitää oletettavana, että eunukkeja näkyi myös Palestiinan kaduilla.⁴⁴⁴

⁴³⁸ Llewelyn & Wearne & Sanderson, 2012, 229

⁴³⁹ Harvey, 2007, 9

⁴⁴⁰ Aejmelaus, 1991, 22–23

⁴⁴¹ Luomanen, 1998, 99

⁴⁴² Llewelyn & Wearne & Sanderson, 2012, 234

⁴⁴³ Roller, 1997, 542

⁴⁴⁴ Harvey, 2007, 8

Kybelen kultin suosio ja kastroitujen gallien määrä kasvoi Rooman valtakunnan alueella erityisen voimakkaasti juuri ensimmäisellä vuosisadalla, jolloin evankeliumin teksti on kirjoitettu. Esimerkiksi Townsley esittää Paavalin hyödyntäneen vastaanottajien värikkäitä mielikuvia galleista laatiessaan Roomalaiskirjeen poleemiset jakeet 1:23-28. Kuten Roscoe, myös Townsley nostaa esiin varhaisen kristinuskon ja Kybelen kultin välisen kilpailuasetelman, joka hänen mukaansa oli olemassa jo Paavalin elinaikana.⁴⁴⁵ Eunukkeja kuului todennäköisesti myös varhaiseen Jeesus-liikkeeseen⁴⁴⁶ ja heidän voidaan siten luonnehtia kuuluneen itsestään selvänä osana varhaisten kristittyjen arkipäivää⁴⁴⁷.

Väitteen todenperäisyys vaikuttaa entistä epätodennäköisemmältä hahmotettaessa tarkemmin tekstin syntykontekstia. Matteuksen evankeliumin kirjoituspaikkana pidetään yleisesti Syyriaa.⁴⁴⁸ Rooman valtakunnassa kastroituja eunukkeja oli erityisen runsaasti juuri Syyrian alueella.⁴⁴⁹ Ei liene siten yllättävää, että Syyrian alueella kastratiosta käytiin ajanlaskun alussa laajalti keskustelua.⁴⁵⁰ Tämä näyttäytyy loogisena taustana Matteuksen evankeliumin kirjoittajan halulle mainita eunukit tekstissään.

Vertailun vuoksi voidaan todeta, ettei yhteenkään neljästä kanonisesta evankeliumista ole esimerkiksi sisällytetty Jeesuksen kannanottoa miesten väliseen seksuaaliseen kanssakäymiseen. Sellainen löytyy ainoastaan yhdestä tunnetusta varhaiskristillisestä tekstistä (*Juudaksen evankeliumi*).⁴⁵¹ Aihe ei yksinkertaisesti ollut Jeesuksen opetuksia välittäneille kirjoittajille merkittävä teema.⁴⁵² Sen sijaan Matteuksen evankeliumin kirjoittaja, jonka oletetaan kirjoittaneen tekstinsä Syyriassa, on pitänyt omassa kulttuurisessa kontekstissaan tärkeänä sisällyttää teokseensa eunukkeja koskeva julistus.

Tutkimuskysymysten kannalta ei tosiasiaa ole suurta merkitystä sillä, onko jae kirjoittajan henkilökohtainen lisäys vai peräisin tämän tuntemasta traditiosta. Ratkaisevampaa on kiinnittää huomio kirjoittajan tekemään kiistattomaan toimitustyöhön, jossa tämä on muista tunnetuista evankeliumin kirjoittajista poiketen joko lisännyt kyseisen jakeen evankeliumiinsa tai säilyttänyt sen edellisiin jakeisiin kuuluvana tekstiosuutena. Tämä on kiistämätöntä.

⁴⁴⁵ Townsley, 2011, 708, 711

⁴⁴⁶ Nissinen, 1998, 120

⁴⁴⁷ Roller, 1997, 542

⁴⁴⁸ Kuula, 2008, 220, Aejmelaeus, 2007, 140

⁴⁴⁹ Nissinen, 1998, 120

⁴⁵⁰ de Wet, 2019, e4

⁴⁵¹ Marjanen & Dunderberg, 2006, 115.

⁴⁵² Williams, 2010, 4

Esimerkiksi siihen, millainen mielikuva kirjoittajalla on ollut eunukeista, ei vaikuttane se, onko jae alun perin kuulunut keskusteluun avioliitosta vai ei.

Evangeliumin jakeeseen sisältyvä luettelo, jossa eunukit jaetaan kolmeen eri kategoriaan, ei ollut ainutkertainen. Se oli antiikin ajalla yleinen tapa hahmottaa kyseistä ilmiötä Välimeren alueella. Tällainen jako oli Luzin mukaan tyypillinen ajanlaskun alun juutalaisuudessa.⁴⁵³ Mišnassa eunukit jaetaan kahteen kategoriaan.⁴⁵⁴ Ja jo Aristoteles erottaa toisistaan henkilöt, jotka on kastration avulla tehty eunukeiksi ja henkilöt, jotka ovat syntyneet lisääntymiskyvyttömiksi eli eunukkien kaltaisiksi.⁴⁵⁵

Roomalainen Ulpianus mainitsee teoksessaan kolme ryhmää eunukkeja. Jako muistuttaa hyvin paljon Matteuksen evangeliumin kirjoittajan käyttämää jakoa. Ensimmäiseen kategoriaan kuuluvat Ulpianuksen mukaan henkilöt, jotka ovat luonnostaan eunukkeja. Toiseen kategoriaan hän sijoittaa henkilöt, jotka ovat tehty eunukeiksi ja kolmanteen kategoriaan kuuluvat hänen mukaansa muunlaiset eunukit.⁴⁵⁶ Sitä, millaisia nämä muunlaiset eunukit ovat, hän ei selitä tarkemmin. Hän joko olettaa lukijan tietävän mistä puhutaan, tai kategoria on hänelle itselleen epäselvä. Ulpianuksen teksti on Matteuksen evangeliumia myöhempi⁴⁵⁷, mutta on äärimmäisen epätodennäköistä, että evangeliumin teksti olisi vaikuttanut siihen millään tavoin, sillä Ulpianus ei ollut kristitty.⁴⁵⁸ Matteuksen evangeliumissa käytettyjen kategorioiden yleisyys viittaa pikemminkin jakeen 12 linkittyvän laajempaan, moniäänisenä antiikin maailmassa käytyyn keskusteluun eunukeista.

4.1.1. Taivasten valtakunnan eunukit

Matteuksen evangeliumin kirjoittajan suhde juutalaisuuteen on kiistelty.

Luomasen mukaan Matteuksen evangeliumin kirjoittajan seurakunta on erkaantunut juutalaisesta synagogayhteisöstä,⁴⁵⁹ kun taas Aejmelaeus kuvaa kirjoittajaa juutalaiskristityksi, jonka identiteetti häilyy juutalaisuuden ja kristinuskon rajalla.⁴⁶⁰ Kirjoittajan nimeä tai asemaa seurakunnassa ei tiedetä.⁴⁶¹

⁴⁵³ Luz, 2001, 501

⁴⁵⁴ Harvey, 2007, 6

⁴⁵⁵ Aristoteles, Eläinten syntymisestä, 746b

⁴⁵⁶ Ulpianus, Digesta, 50.16.128

⁴⁵⁷ Brouwer, 2015, 62

⁴⁵⁸ Brouwer, 2015, 62–63

⁴⁵⁹ Luomanen, 1991, 80

⁴⁶⁰ Aejmelaeus, 2007, 140–141

⁴⁶¹ Mattila, 2002, 40

Jakeessa 19:12 esiintyvä termi taivasten valtakunta (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) on seemiläistä alkuperää.⁴⁶² Se toistuu sellaisenaan evankeliumissa peräti 32 kertaa, eikä esiinny missään muussa Uuden testamentin tekstissä.⁴⁶³ Kirjoittaja korvaa termillä usein lähteissään esiintyvän ilmaisun jumalan valtakunta (βασιλεία τοῦ θεοῦ).⁴⁶⁴ Termi βασιλεία τῶν οὐρανῶν esiintyy myös Matteuksen omassa erityisaineistossa. Jae 19:12 on yksi esimerkki tästä. Termi on yleinen rabbiinisissa teksteissä.⁴⁶⁵ Edelliselle sukua oleva ilmaisu εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας mainitaan vain kolme kertaa, eikä sitä esiinny muissa Uuden testamentin teksteissä.⁴⁶⁶

Juutalaisten profeettojen perintö näyttää olevan kirjoittajalle tärkeä ja hän lainaa Vanhan testamentin kirjoituksia useaan otteeseen.⁴⁶⁷ Tästä huolimatta hän ei ole omaksunut Deuteronomiumissa (Deut. 23:2) esiintyvää negatiivista asennetta eunukkeja kohtaan ja vielä kauempana hänen asenteensa on esimerkiksi aikalaisestaan Josefuksesta.⁴⁶⁸

Tutkimuskysymyksen kannalta merkityksellisintä on huomata Matteuksen evankeliumin kirjoittajan siteeraavan toistuvasti Jesajan kirjaa termin βασιλεία τῶν οὐρανῶν yhteydessä. Jakeessa 3:2 Johannes julistaa taivaan valtakunnan tulleen lähelle (Matt. 3:2). Seuraavassa jakeessa Johannes lainaa Jesajaa (Matt. 3:3). Heti jakeisiin 4:14-16 sisällytetyn Jesajan lainauksen jälkeen Jeesus julistaa taivasten valtakunnan tulleen lähelle (Matt. 4:17). Jeesuksen selitettyä opetuslapsilleen jakeessa 13:11, miksi hän opettaa kansaa vertauksin, hän siteeraa kolme jaetta myöhemmin Jesajaa (Matt. 13:14-15). Jakeessa 16:19, jossa Jeesus luovuttaa Pietarille taivasten valtakunnan avaimet, viitataan mahdollisesti Jesajan jakeeseen 22:22. Lisäksi tulevaisuuden kuvausta sisältävää jaetta 25:34 seuraa välittömästi jakeet (Matt. 25:35-36), joissa lainataan vapaamuotoisesti Jesajaa (Jes. 58:7). Kyseisessä tekstikohdassa ei tosin käytetä termiä muodossa βασιλεία τῶν οὐρανῶν, vaan jakeessa mainitaan pelkästään βασιλεία. Kiinnostavaksi voidaan mainita myös Apostolien teoissa esiintyvä etiopialainen eunukki, joka lukee Jesajan kirjaa kohdatessaan Filippoksen (Apt. 8:30-32). Tämä viittaisi siihen, että varhaisten kristittyjen piirissä Jesajan kirjan tekstiä pidettiin yleisesti merkityksellisenä eunukeista puhuttaessa.

⁴⁶² Kuula, 2008, 224

⁴⁶³ Mattila, 2002, 52

⁴⁶⁴ Luomanen, 1991, 61

⁴⁶⁵ Luomanen, 1991, 61

⁴⁶⁶ Mattila, 2002, 52

⁴⁶⁷ Aejmelaeus, 2007, 140-141

Kuten tutkielman toisessa luvussa on mainittu, tutkimuksessa on esitetty Jesajan kirjassa kuvauksen sijoittuvan tulevaisuuteen, jolloin hurskaat eunukit ovat hyväksytty osaksi temppeliyhteisöä.⁴⁶⁹ Matteuksen evankeliumissa Jeesus julistaa Jumalan valtakunnan pikaista tuloa (Matt. 16:28) ja toteaa sen olevan jo murtautumassa näkyviin (11:11) Toisaalta Jesajan kuvaus on jo jollain tavalla toteutunut Jeesuksen toiminnan myötä (Matt. 12:28) Taivasten valtakunta on murtautumassa ja toisaalta jo Jeesuksen toiminnassa läsnä.⁴⁷⁰ Siihen näyttävät kuuluvan kirjoittajan mukaan, Jesajaa seuraten, myös eunukit.⁴⁷¹

Taivasten valtakunnan toteutuminen Jesajan kuvaamalla tavalla Jeesuksen toiminnassa ei ole jäänyt huomaamatta eunukkien osalta varhaisilta Matteuksen tulkitsijoilta. Hieronymus huomauttaa kirjeessään Jesajaa lainaten kuinka uudessa, Jeesuksen tuomassa maailmanjärjestyksessä eunukitkaan eivät ole enää kuivuneita oksia.⁴⁷²

Taivasten valtakunta liittyy Matteuksen evankeliumissa vahvasti ajatukseen hurskaudesta, sekä Jumalan tahdon ja lain noudattamisesta. Vuorisaarnan alussa Jeesus toteaa taivasten valtakunnan olevan vanhurskaiden (5:10) Sellaista henkilöä, joka lipsuu vähänkin juutalaisen lain noudattamisesta ja opettaa sellaista elämäntapaa, kutsutaan vähäisimmäksi taivasten valtakunnassa (5:19). On noudatettava Jumalan tahtoa paremmin kuin lainopettajat ja fariseukset päästäkseen taivasten valtakuntaan (5:20, 7:21). Jakeessa 21:43 Jeesus toteaa, että Jumalan valtakunta otetaan ylipapeilta ja fariseuksilta pois ja annetaan tavalliselle kansalle, joka tuottaa Jumalan valtakunnan hedelmiä. Eunukit, jotka ovat noudattaneet kehotusta kastroida itsensä taivasten valtakunnan tähden, voidaan mieltää tältäkin osin Jesajassa mainituiksi hurskaiksi eunukeiksi.

Vanhurskaus ja oikeanlainen elämäntapa voivat liittyä jakeeseen toisellakin tapaa. Olettaen jakeiden 19:3-12 kuuluvan yhdessä laajempaan opetuskokonaisuuteen aiemmin mainittujen jakeiden 5:27-30 kanssa, kastraatio voidaan tulkita äärimmäiseksi keinoksi varjella itseään syntisiltä teoilta. Näin ovat saattaneet tulkita ainakin ne varhaiset kristityt, jotka tahtoivat kastroida itsensä säilyttääkseen siveytensä.⁴⁷³ Jeesuksen opetukseksi muotoiltu ohje ruumiinosien irrottamisesta viettelyksen torjumiseksi ei ollut ensimmäisellä vuosisadalla uusi

⁴⁶⁸ Josephus, Juutalaisten historia, 4.290-291

⁴⁶⁹ Aejmelaeus, 1991, 20

⁴⁷⁰ Mattila, 2002, 52

⁴⁷¹ Harvey, 2007, 15

⁴⁷² Hieronymus, Kirje Eustochiumille, 21

⁴⁷³ Justinos Marttyyri, Ensimmäinen apologia, 29.2-3

tai ainutlaatuinen. Filon Alexandrialainen toteaa teoksessaan *Quod deterius potiori insidiari solet* oppineiden tietävän, että on parempi kastroida itsensä kuin sortua vääränlaisiin seksuaalisiin tekoihin.⁴⁷⁴ Matteuksen evankeliumissa kyse on taivasten valtakuntaan pääsemisestä. Ihmisen on tehtävä radikaaleja valintoja päästäkseen sinne. On parempi kastroida itsensä ja vastaanottaa siitä koituva yhteisön halveksunta, luopua hegemonisesta asemasta ja alistua oudoksi kummajaiseksi kuin hairahtua synnin tekemiseen.

Läpi evankeliumin taivasten/Jumalan valtakunta mainitaan puhuttaessa yhteisön vähäosaisimmista ja halveksituista. Jeesuksen vertaus sinapinsiemenestä kuvaa pienten ja väheksytyjen suuruutta taivasten valtakunnassa.⁴⁷⁵ Hänen mukaansa hengessään köyhien on taivasten valtakunta (5:3). Ei-juutalaiset pääsevät taivasten valtakuntaan, moni juutalainen ei (8:10–11). Taivasten valtakunta kuuluu lapsille (18:3) ja sinne pääsevät lasten kaltaiset (19:14), portot ja publikaanit (21:31). Termiä käytetään myös Jeesuksen esittäessä vertauksen viinitarhan isännästä. Lopussa Jeesus julistaa viimeisten tulevan taivasten valtakunnassa ensimmäisiksi ja ensimmäiset viimeisiksi (20:1–16). Jakeessa 23:13 Jeesus moittii lainopettajia ja fariseuksia, jotka sulkevat ihmisiä ulos taivasten valtakunnasta. Jaetta edeltää Jeesuksen toteamukset: ”Joka teistä on suurin, se olkoon toisten palvelija” (Matt. 23:11) Ja ”joka itsensä korottaa, se tullaan alentamaan, mutta joka itsensä alentaa, se korotetaan” (Matt. 23:12).

Edellä mainittujen ryhmien joukkoon voidaan lukea myös halveksitut eunukit. Sen sijaan rikkaiden on vaikea päästä taivasten valtakuntaan (19:20). Ajatus on lähes identtinen Jesajan kirjaan sisältyvän tulevaisuudennäkymän kanssa, jossa Jumala kokoaa luokseen eunukkeja ja muita hyljeksittyjä ihmisryhmiä.⁴⁷⁶ Pysyvän liminaalisen vierauden voidaan katsoa samaistavan taivasten valtakuntaa varten organisoituvan oudon yhteisön galleihin, sekä laajemmin liminaalisuutta elämäntapana korostaviin antiikin uskonnollisfilosofisiin virtauksiin.⁴⁷⁷

Matteuksen evankeliumissa Jeesus näyttää kerta toisensa jälkeen vaativan seuraajiaan hyväksymään vapaaehtoisesti alistetun, väheksytyyn ja halveksitun roolin yhteiskunnassa taivasten valtakunnan tähden.⁴⁷⁸ Palkinto odottaa määränpäässä. Taivaallinen valtakunta on peilikuva Rooman keisarikunnassa

⁴⁷⁴ Filon, *Quod deterius potiori insidiari solet*, 48.176

⁴⁷⁵ Mattila, 2002, 53

⁴⁷⁶ Melcher, 2011, 122

⁴⁷⁷ Carson, 2016, 10

vallinneesta valtahierarkiasta. Vallitsevien valtarakenteiden kadottua, taivasten valtakunnassa vähäiset tulevat ensimmäisiksi ja halveksitut ovat arvostettuja.⁴⁷⁹ Tähän visioon evankeliumissa sisällytetään myös Jesajan innoittamana eunukit, jotka olivat osa kirjoittajan yhteisöä ja kulttuuria. Julistuksen voi nykypäivänä lukea jopa queer-teoreettisena manifestina.

Kaikki ovat kutsutut taivasten valtakuntaan.⁴⁸⁰ Mutta sinne pääsevät ainoastaan ne, jotka ovat valmiit luopumaan paljosta.⁴⁸¹ Maskuliinisuuden tarjoamasta hegemonisesta valta-asemasta luopuneet eunukit toimivan tekstissä yhtenä esimerkkinä uhrauksien mittavuudesta, joita ihmisen on oltava valmis tekemään päästäkseen osalliseksi uudesta kuningaskunnasta.⁴⁸² Yhtymäkohtia voi nähdä Jeesuksen esittämiin vertauksiin, jossa aarteen löytänyt mies myy omaisuutensa ostaakseen pellon, johon on kätkenyt löytämänsä aarteen (13:44) ja kallisarvoisen helmen löytänyt kauppias myy kaiken saadakseen itselleen tuon helmen (13:45). Matteuksen henkilöhahmot edustavat erilaisia asenteita taivasten valtakuntaa kohtaan.⁴⁸³

Eunukit edustavat siten Matteuksen evankeliumin kirjoittajalle oikeanlaista asennetta luopuessaan paljosta ja alistuessaan halveksituksi taivasten valtakunnan tähden. Koska taivasten valtakunta on vasta murtautumassa esiin Jeesuksen toiminnan kautta, vallitsevat sukupuolten valtahierarkiat ovat yhä olemassa nykyhetkessä.⁴⁸⁴ Tekstissä tiedostetaan kastraatio merkitsevän henkilölle hegemonisesta asemasta luopumista,⁴⁸⁵ mutta siihen sisältyi lupaus valta-aseman takaisin saamisesta, kunhan taivasten valtakunta pääsisi loistoonsa.

4.1.2. Tulkintahistoria

Matteuksen evankeliumin jakeen 19:12 tulkintaa on pidetty ongelmallisena jo kristinuskon varhaisimpina vuosisatoina.⁴⁸⁶ Liian radikaalien, kirjaimellisten tulkintojen pelko on Moxnesin mukaan syy sille, miksi Matteuksen evankeliumin jakeesta 19:12 löytyy niin vähän mainintoja varhaisten kirjoittajien laatimista kommentaareista.⁴⁸⁷

⁴⁷⁸ Asikainen, 2018, 104

⁴⁷⁹ Mattila, 2002, 50, 53

⁴⁸⁰ Schüssler Fiorenza, 1991, 121

⁴⁸¹ Mattila, 2002, 53

⁴⁸² Harvey, 2007, 12–14

⁴⁸³ Mattila, 2002, 50

⁴⁸⁴ Mattila, 2002, 152

⁴⁸⁵ Harvey, 2007, 15

⁴⁸⁶ Aejmelaeus, 1991, 19

⁴⁸⁷ Moxnes, 2004, 81

Jakeen tulkintahistoriassa se on usein katsottu kuvaavan kolmea tapaa harjoittaa seksuaalista pidättäytymistä.⁴⁸⁸ Tällaisen tulkinnan mukaan eunukit toimivat jakeessa opetuksellisina esimerkkeinä tavoista harjoittaa selibaattia. Hester kyseenalaistaa nykytutkijoiden osalta tulkinnat, joiden mukaan jakeessa käytettäisiin eunukkeja esimerkkinä seksuaalisesta pidättäytymisestä tai aviottomuudesta. Perusteluna hän esittää, ettei eunukkeja pidetty antiikin aikana yleisesti kyvyttöminä tai haluttomina seksuaalisiin akteihin, päinvastoin. Eunukeilla oli antiikissa maine siveettöminä ja irstaina. Heitä pidettiin yleisesti myös seksuaalisina objekteina ja seksuaalisen halun kohteina. Eunukkien tiedettiin myös solmineen avioliittoja.⁴⁸⁹ Lisää painoarvoa Hesterin väitteille antaa se, että myös rabbiinisissa teksteissä eunukkeja saatettiin pitää avioliittoon kelpaavina.⁴⁹⁰ Hesterin lailla esimerkiksi Harvey torjuu perinteisen tulkinnan, jonka mukaan jae olisi ymmärrettävä vertauskuvallisesti.⁴⁹¹ Näin myös Aejmelaesus.⁴⁹²

Vertauskuvallisella tulkinnalla on tästä huolimatta pitkät perinteet. Esimerkiksi kolmesataaluvulla elänyt kirkkoisä Ambrosius tulkitsee jakeen käsittelevän kokonaisuudessaan seksuaalista siveellisyyttä ja selibaattia.⁴⁹³ Tai tällaiseen tulkintaan hän ainakin tahtoo lukijaansa ohjata. Useimmiten varhaisen kristinuskon auktoriteetit, kuten Klemens Aleksandrialainen ja Hieronymus tulkitsivat kaksi ensimmäistä kategoriaan kirjaimellisesti ja kolmannen vertauskuvallisesti.⁴⁹⁴ Tulkintatapa on säilyttänyt suosionsa pitkään.⁴⁹⁵

Hieronymuksen mukaan kahteen ensimmäiseen kategoriaan kuuluvat ”lihalliset” eunukit, kolmanteen ”hengelliset”.⁴⁹⁶ Tulkinnassa on kuitenkin joitakin erikoisia elementtejä. Kommentoidessaan Matteuksen evankeliumin jaetta 19:12, hän määrittelee kolmannen kategorian ”hengelliseksi”, mutta toteaa ihaillen taivasten valtakunnan tähden itsensä kastroineiden tulleen eunukeiksi, vaikka he voisivat olla miehiä.⁴⁹⁷ Ristiriitaiselta vaikuttavat kommentit saattavat selittyä sillä, että Hieronymus katsoi selibaatissa elävän henkilön hylänneen

⁴⁸⁸ Luz, 2001, 497

⁴⁸⁹ Hester, 2005, 15, 17, 23–24

⁴⁹⁰ Luz, 2001, 500

⁴⁹¹ Harvey, 2007, 6

⁴⁹² Aejmelaesus, 1991, 23

⁴⁹³ Ambrosius, *De Viduis Liber Unus*, 13.75

⁴⁹⁴ Moxnes, 2004, 81, 83

⁴⁹⁵ Aejmelaesus, 1991, 23

⁴⁹⁶ Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, 3.146–147

⁴⁹⁷ Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, 3.146–147

kastroitujen lailla miehisyytensä ja muuttuneen sukupuoleltaan joksikin toiseksi.⁴⁹⁸

Tertullianus näyttää pitävän kaikkien kolmen kategorian kohdalla kirjaimellista tulkintaa mahdollisena vertauskuvallisen rinnalla, mutta pyrkii suosittamaan vertauskuvallista tulkintaa.⁴⁹⁹ Origenes puolestaan pitää epäjohdonmukaisena näkemystä, jossa kahta ensimmäistä kategoriaa tulkitaan kirjaimellisesti ja kolmatta vertauskuvallisena. Hän tulkitsee kommentaarissaan kaikkia kolmea kategoriaa vertauskuvallisesti.⁵⁰⁰

Gregorios Nazianzilainen pyrkii tulkitsemaan kaksi jälkimmäistä kategoriaa vertauskuvallisesti. Ensimmäistä kategoriaa käsitellessään hän vaikuttaa olevan tietoinen henkilöistä, jotka syntyvät fyysisesti ”eunukkeina”. Näitä hän varoittaa tuudittautumasta hyveellisyyteen, sillä henkilö, joka ei kykene seksuaalisiin tekoihin ja/tai tuntemaan seksuaalista himoa, ei tosiasiaassa voi ylpeillä pidättäytymisellään.⁵⁰¹ Näkemyksellinen samankaltaisuus Hieronymuksen kanssa selittyy kirjoittajien opillisilla yhteyksillä.⁵⁰²

Fyysisen kastration torjuvan tulkintaperinteen suosiota on helppo ymmärtää. Fyysiseen kastratioon verrattuna seksuaalinen pidättäytyminen on helpommin toteutettava kilvoittelun muoto, jota varmasti useammat kristityt kautta aikojen ovat olleet valmiita koettamaan. Tulkinnaalle, jonka mukaan kaikki kolme eunukkien kategoriaa edustavat seksuaalisen pidättäytymisen muotoja, on kuitenkin vaikea löytää perusteluja tekstistä itsestään. Synnynnäisten eunukkien kohdalla voidaan kysyä, onko kyse selibaatista tai kilvoittelusta laisinkaan, jos henkilö on syntymästään asti kykenemätön tai haluton seksuaaliseen toimintaan? Kuten yllä käy ilmi, jo Gregorios Nazianzilainen ja Hieronymus vastasivat kysymykseen kieltävästi. Heidän kohdallaan tällöin tulisi kyseeseen lähinnä henkilöt, jotka nykypäivänä määritellään aseksuaaleiksi.

Toisen kategorian osalta vertauskuvallinen tulkinta on yhtä ontuva. Ihmisten tekemien eunukkien kohdalla vertauskuvallisuutta on vaikea kuvitella. Lisäksi heidän, kuten ensimmäisenkin ryhmän kohdalla, kyse ei ainakaan voi olla seksuaaliseen pidättäytymiseen liittyvästä yksilön harjoittamasta kilvoittelusta, jos yksilön selibaatti on ulkopuolisen henkilön pakottama tila.

⁴⁹⁸ Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, 3.146–147, *Adversus Jovinianum*, 1.36

⁴⁹⁹ Moxnes, 2004, 84

⁵⁰⁰ Origenes, *Matteuksen kommentaari*, 15.4

⁵⁰¹ Gregorios Nazianzilainen, *Oratorio* 37.20

⁵⁰² Hieronymus, *Adversus Jovinianum*, 1.13

Kolmannen ryhmän kohdalla vapaaehtoisuus käy ilmi tekstistä selvästi, mutta siihenkin liittyy ongelmia. Jos viimeinen kategoria olisi tarkoitettu vertauskuvalliseksi toisin kuin kaksi muuta, jaetta voi pitää erittäin epäjohdonmukaisena, kuten Origenes toteaa. Voisi olettaa, että tällöin tekstin laatija olisi jollain tavoin ilmaissut tulkintatavan muutoksesta suhteessa toisiin mainittuihin kategorioihin, mutta näin ei ole.

4.2. Ensimmäinen Matteuksen evankeliumissa mainittu ryhmä

Ensimmäiseen jakeessa 12 mainittuun kategoriaan kuuluu evankeliumin kirjoittajan mukaan henkilöt, jotka ovat syntyneet äitinsä kohdusta eunukkeina (Εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως). Kyseessä on näin synnynnäinen ja pysyvä tila, joka on ollut osa henkilöiden elämää aina. Ryhmään kuuluvien olotila, jota termi eunukki kuvaa, ei vaikuta olevan heidän päätettävissään miltään osin. Tämä koskee oletettavasti myös sitä, millaisena heidän sukupuolensa määriteltiin. Se sukupuolen määritelmä, joka heihin liitetään, näyttää tulleen heidän osakseen kohtalonomaisesti. Jae ei varsinaisesti ota suoraan kantaa onko heidän tilansa Jumalan päättämä, mutta se tarjoutuu tässä kontekstissa luontevimmaksi vaihtoehdoksi.

Tällaisten henkilöiden olemassaolosta on jäänyt mainintoja antiikin kirjallisiin lähteisiin. Foxhall mainitsee teoksessaan toisella vuosisadalla eläneen gallialaisen Favorinus-nimellä tunnetun oraattorin, jonka antiikin kirjoittajat luonnehtivat syntyneen eunukkina.⁵⁰³ Kolmannen ja neljännen vuosisadan vaihteessa kirjoittanut Eusebius Kesarealainen mainitsee Dorotheus-nimisen antiokialaisen presbyterin, joka oli Eusebiuksen mukaan ollut eunukki syntymästään lähtien.⁵⁰⁴

Synnynnäisten eunukkien kategoriaan on tutkimuksessa esitetty kuuluneen synnynnäisesti impotentit henkilöt.⁵⁰⁵ Tulkinta muistuttaa Aristoteleen näkemystä, jossa tämä kutsuu lisääntymiskyvyttömiksi syntyneitä henkilöitä eunukkien kaltaisiksi.⁵⁰⁶ Kuten evankeliumin kirjoittaja, Aristoteles erottaa heidät kastroiduista eunukeista.⁵⁰⁷ Tarkoittiko Aristoteles lisääntymiskyvyttömyydellä

⁵⁰³ Foxhall, 2013, 68–69

⁵⁰⁴ Eusebius, Kirkkohistoria, 7.32

⁵⁰⁵ Hagner, 1995, 550

⁵⁰⁶ Aristoteles, Eläinten syntymisestä, 746b

⁵⁰⁷ Erlinger, 2016, 32–33

impotenssia, vai kuuluivatko kaikki lisääntymiskyvyttömät henkilöt tähän ryhmää, ei ole täysin selvää.

Todennäköisesti ensimmäiseen kategoriaan on kuulunut henkilöitä, joita ei ulkoisten sukupuolielimien perusteella voinut selkeästi määritellä mieheksi tai naiseksi. Tätä voi perustella synnynnäisyydellä, sekä sillä, että ainakin osa heistä kuului lisääntymiskyvyttömien henkilöiden kategoriaan. Tällaisia henkilöitä kutsuttiin kreikkalaisroomalaisessa kirjallisuudessa yleensä hermafrodiiteiksi. Nykyään heidän voidaan katsoa kuuluvan intersukupuolisuuden kirjoon, kuten ensimmäisessä luvussa on todettu.⁵⁰⁸

Ensimmäisen kategorian osalta jakeen tarjoaman määritelmän täyttävät myös henkilöt, jotka juutalaisuuden piirissä tunnettiin ”synnynnäisinä eunukkeina”, ja joita ajanlaskun alussa kutsuttiin termillä *saris khama*.⁵⁰⁹ Myös varhaisen kristinuskon piirissä tunnettiin ja tunnustettiin intersukupuolisten henkilöiden olemassaolo,⁵¹⁰ joten on oletettavaa, että ilmiö oli tuttu jakeen kirjoittajalle.

Kastroitujen eunukkien lailla intersukupuolisten henkilöiden sukupuoli oli häiriötekijä, joka sai binäärisen sukupuolijärjestelmän säröilemään. Tämä käy ilmi muun muassa heidän epämääräisestä asemastaan lain edessä. Hermafrodiitiksi määritelty henkilö sai esimerkiksi roomalaisen lain mukaan toimia todistajana testamenttia laadittaessa vain, jos hänen anatomiansa muistutti tarpeeksi tyypillisenä pidettyä miehen anatomiaa. Tämä johtui siitä, etteivät naiset saaneet lain mukaan toimia todistajina.⁵¹¹

Ilmiötä käsiteltiin antiikin aikana luonnontieteellisten tekstien lisäksi mytologisissa kertomuksissa, kuten Hermafroditoksen syntymää käsittelevässä kertomuksessa. Tarina on säilynyt muun muassa ajanlaskun taitteessa eläneen Ovidiuksen *Muodonmuutoksia*-teokseen sisältyvänä versiona. Siinä lähteessä elävä nymfi rakastuu paikalle tulleeseen Afroditeen ja Hermeksen poikaan. Hahmot päätyvät syleilemään toisiaan siten, etteivät he ole enää kaksi erillistä hahmoa, vaan Ovidiuksen sanoin, jotain muuta. Kun tarinan hahmojen ruumiit sekoittuvat toisiinsa yhdeksi muodoksi, heitä ei Ovidiuksen mukaan voi enää kutsua mieheksi tai naiseksi. Uusi hahmo ei ollut mies eikä nainen, mutta tämä näytti hänen mukaansa silti kummaltakin. Ovidius kuvaa, kuinka Afroditeen ja

⁵⁰⁸ Tiirikainen, 2007, 27

⁵⁰⁹ DeFranza, 2015, 57

⁵¹⁰ Carden, 2006, 27

⁵¹¹ Gardner, 2009, 138–139

Hermeksen poika sukeltaa veteen nymfin luo miehenä, mutta nousee vedestä pehmennein raajoin ja saa nimeksi isänsä ja äitinsä nimistä muodostetun yhdistelmän, Hermafroditos. Koettuaan muodonmuutoksen Hermafroditos pyytää vanhempiaan muuttamaan lähteen sellaiseksi, että miehen siihen astuessa tämä menettäisi mieskuntonsa ja tämän raajat pehmenisivät naisellisiksi. Ovidius mainitsee tässä yhteydessä Hermafroditoksen esittävän pyyntönsä äänellä, josta on tämän kokeman muodonmuutoksen myötä kadonnut mieskunto. Hän kuvaa Hermafroditoksen myös Afroditeen ja Hermeksen jälkeläiseksi, jossa on läsnä molemmat sukupuolet.⁵¹²

Hermafroditoksen tarinaa on pidetty yrityksenä selittää synnynnäiset, sukupuoleen liittyvät variaatiot, jotka eivät asetu binääriseen dikotomiaan. Tarinassa on yhtäläisyyksiä ensimmäiseen jakeessa 19:12 mainittuun ryhmään, mutta vain tietyiltä osin. Hermafroditoksen tarinan käännekohtana toimii muutos, joka tapahtuu kahden sukupuolen sulautuessa toisiinsa. Sen sijaan Matteuksen evankeliumissa ensimmäiseen ryhmään kuuluvien eunukkien kohdallaan muutosta sukupuoleessa ei näytä tapahtuvan lainkaan. Tältä osin se eroaa ratkaisevasti kahdesta muusta kategoriasta.

Koska synnynnäiset, dikotomiseen sukupuolijaotteluun sijoittumattomat sukupuolen variaatiot olivat antiikin aikana arvoituksellinen ilmiö, ei ensimmäisen kategorian osalta voida poissulkea intersukupuolisuutta laajempaa viiteryhmää. Tällöin kyseeseen tulisivat kaikki henkilöt, jotka syntymästään lähtien tavalla tai toisella eivät ominaisuuksiltaan ja/tai sukupuolirepresentaatioltaan sijoittuneet omasta tai yhteisön näkökulmasta kumpaankaan binäärisen sukupuolijärjestelmän kategoriaan. Kuten yllä käy ilmi, evankeliumissa muotoillun määritelmän puitteisiin mahtuu varsin monimuotoinen ja laaja joukko henkilöitä. Tarkasteltaessa tekstiä tutkimuskysymyksen näkökulmasta, representaatioltaan tavalla tai toisella dikotomisen sukupuolijärjestelmän syntymästään asti kyseenalaistavat henkilöt nousevat vastauksessa keskiöön.

4.3. Toinen Matteuksen evankeliumissa mainittu ryhmä

Ensimmäisen kategorian lailla toinen kategoria mainitaan tekstissä luettelonomaisesti. Kuvaus määrittelee, millaisesta ryhmästä on kyse ja mitkä ovat ryhmän tunnuspiirteet. Näiden piirteiden oletetaan muodostavan kuulijalle selkeän

⁵¹² Ovidius, *Metamorphoses*, 4.285–4.388

kuvan siitä, mistä tekstissä puhutaan. Kategoriaan sisältyvä kuvaus vastaa siten epäilemättä jonkin olemassa olevan ryhmän tunnuspiirteitä, jotka tuntiessaan kuuliija voi kyseisen ryhmän erottaa muista. Tekstin mukaan toiseen kategoriaan kuuluvat ne eunukit, jotka on tehty eunukeiksi ihmisen toimesta (εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων).

Toisen kategorian kohdalla jakeessa korostuu näin ihmisen toiminta, jonka seurauksena on henkilön kastraatio. Tämä nousee selkeästi esiin verrattaessa kuvausta sitä seuraavaan, kolmatta kategoriaa luonnehtivaan kuvaukseen. Kolmannen kategorian kohdalla puolestaan korostuvat vapaaehtoisuus ja uskonnolliset motiivit, joita ei toisen kategorian kohdalla mainita. Tekstin perusteella eron kategorioiden välillä voidaan katsoa muodostuvan siitä, että toiseen kategoriaan kuuluvat ne eunukit, jotka ovat läpikäyneet kastraation muista kuin uskonnollisista syistä. Useimmat todennäköisesti vasten tahtoaan.

Antiikin kulttuureissa tähän ryhmään ovat epäilemättä kuuluneet jo aiemmin mainitut vihollisen kastroimat sotavangit sekä vasten tahtoaan kastroidut orjat.⁵¹³ Heihin kuuluivat todennäköisesti myös henkilöt, jotka oli kastroidu rangaistukseksi tai kidutuksen yhteydessä.⁵¹⁴ Myös sellaiset henkilöt, jotka olivat esimerkiksi taistelutilanteessa saaneet kastraatiota muistuttavan vaurion ulkoisiin sukuelimiinsä, voisi olettaa lukeutuvan tähän kategoriaan. Sen sijaan se, että kyseessä ovat ihmisen tekemät eunukit, poissulkevat tämän kategorian osalta oletettavasti kaikki synnynnäiset tilat, joiden määrittämisessä käytettiin termiä eunukki.

Toisen kategoriaan kuuluvien eunukkien sukupuoli kokee muutoksen kastraation myötä. Heidän sukupuolensa määrittyy samoin, kulttuuriin sidotu in perustein, kuten edellisessä luvussa on todettu. Sillä, miten tai miksi ihminen on läpikäynyt kastraation, ei tältä osin näytä olleen merkitystä.

Toisenlaisiakin näkemyksiä siitä, ketkä kategoriaan kuuluvat, on jakeen tulkintahistoriassa esitetty. Tästä esimerkkinä voidaan mainita Hieronymuksen tulkinta, jonka mukaan toiseen kategoriaan kuuluvat henkilöt, jotka vankeus tai ”naismaiset nautinnot” ovat tehneet eunukeiksi.⁵¹⁵ Näkemys ei ole täysin poikkeuksellinen. Se muistuttaa Filonin kuvausta joistakin tapaamistaan eunukeista. Siinä tämä toteaa homoseksuaalisten tekojen muuttaneen kyseiset henkilöt naismaiseksi ja mahdollisesti edesauttaneen jopa heidän päätöstään

⁵¹³ Kartzow, 2012, 47

⁵¹⁴ Scheidel, 2009, 87

kastroida itsensä.⁵¹⁶ Toisaalta Hieronymus mainitsee filosofien voineen tehdä henkilöstä tähän kategoriaan kuuluvan eunukin tai hänestä on voitu tehdä eunukki idoliin palvontaa varten.⁵¹⁷ Se, millaista filosofeista on kyse ja mitä filosofista suuntausta he edustivat, hän ei kerro. Osa Hieronymuksen tässä yhteydessä luettelemista eunukeista voisi olettaa kuuluvan kolmanteen kategoriaan, mutta Hieronymuksen näkökulmasta tämän kaltainen jako on toimivampi. Hänen on sisällytettävä kaikki myöhemmin elämässään kastroidut eunukit tähän kategoriaan, sillä kolmatta kategoriaa hän pitää symbolisena.⁵¹⁸

4.4. Kolmas Matteuksen evankeliumissa mainittu ryhmä

Kolmanteen jakeessa 12 mainittuun kategoriaan kuuluu evankeliumin kirjoittajan mukaan henkilöt, jotka ovat tehneet itsestään eunukkeja taivasten valtakunnan tähden (καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν). Verbin aoristimuoto εὐνούχισαν kertoo lukijalle, että eunukiksi tulemisessa on kyse pysyvästä elämänmuutoksesta.⁵¹⁹ Määritelmällisen osuuden jälkeen teksti jatkuu Jeesuksen kehotuksella, jossa kannustetaan mainittuun tekoon, mutta vain, jos henkilö kykenee ottamaan vastaan teon seuraukset (ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω).

Nykyisin useat raamatunkäännökset pyrkivät häivyttämään kolmannen kategorian sanamuotoa vähemmän kirjaimelliseksi, mutta monet varhaiset kristityt tulkitsivat tekstin kirjaimellisemmin.⁵²⁰ Heille kyseessä oli fyysinen kastraatio, jolla oli uskonnollinen motiivi. Yhtäläisyydet galleihin eivät ole jääneet tutkijoilta huomiotta. Moxnes tulkitsee evankeliumin kirjoittajan tarkoittaneen tällä kategorialla yksiselitteisesti Kybelen kultille omistautuneita galleja.⁵²¹ Jakeessa käytettäisiin näin kuulijoille tuttua esimerkkiä uskonnollisesta kastraatiosta.

Samaa esittää Harvey. Olipa jakeen 19:12 alkuperä Jeesuksen opetuksissa tai Matteuksen evankeliumin kirjoittajan arkitodellisuudessa, sen innoittajina ovat toimineet miehisyydestään uskonnollisen vakaumuksen takia luopuneet gallit. Tarkasteltaessa jaetta sen syntykontekstissa, jossa gallit olivat ehdottomasti runsaslukuisin ja selkeimmin erottuva kategorian kuvaukseen sopiva ryhmä,

⁵¹⁵ Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, 3.146

⁵¹⁶ Filon, *De specialibus legibus*, 3.37-38

⁵¹⁷ Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, 3.147

⁵¹⁸ Moxnes, 2004, 83

⁵¹⁹ Aejemelaus, 1991, 23

⁵²⁰ DeFranza, 2015, 56

⁵²¹ Moxnes, 2004, 79

teoria osoittaa uskottavuutensa. Tästä syystä päätelmää on pidettävä kaikkein todennäköisimpänä, kuten Harvey toteaa.⁵²²

Hesterin mukaan gallit toimivat todennäköisesti mallina myös jakeen kehotusta kirjaimellisesti noudattaneille varhaisille kristityille ensimmäisillä vuosisadoilla. Kuten hän toteaa, varhaiset kristityt tunsivat antiikin uskonnolliseen kulttuuriin kuuluneet eunukit ja tunnistivat tämänkaltaisen uskonnollisen omistautumisen tulkitessaan jakeen 19:12 kehotusta.⁵²³ Loaderin mielestä kolmas eunukkien ryhmä on sen sijaan tarkoitettu alun perin metaforiseksi, vaikka se innoittikin joitakin varhaisia kristittyjä kastroimaan itsensä. Esimerkkinä tässä yhteydessä hän mainitsee Origeneen tekemän ”häতিকöldyn” päätöksen.⁵²⁴ Metaforisen tulkinnan heikkouksia on käsitelty tekstissä jo toistuvasti. Aejmelaesus nostaa esiin tekstikriittisen huomion, jossa eunukiksi tekemistä tarkoittava verbi εὐνοῦχισαν johtaa lukijan tulkitsemaan termin kirjaimellisesti.⁵²⁵

Tutkimuksessa on ehdotettu, että termi εὐνοῦχος olisi ollut evankeliumin kirjoittamisen aikaan käytössä myös kuvaamaan naimattomuuden valinnutta henkilöä. Todisteita tästä ei ole säilynyt. Termin käytöstä tässä merkityksessä on esimerkkejä vasta evankeliumitekstiä myöhemmältä ajalta. Kuten Aejmelaesus huomauttaa, kyse on todennäköisemmin jakeen synnyttämän tulkintaperinteen vaikutuksesta.⁵²⁶ Hesterin mukaan vertauskuvallinen tulkinta kolmannesta kategoriasta syntyi vasta useita vuosisatoja evankeliumin kirjoittamisen jälkeen.⁵²⁷

Kueflerin mukaan varhaiset latinankieliset kristityt ryhtyivät pian yleisesti tuomitsemaan kirjoituksissaan sellaiset tulkinnat Matteuksen evankeliumin jakeesta 19:12, jotka rohkaisivat fyysiseen kastratioon.⁵²⁸ Esimerkkinä vertauskuvallisen tulkintalinjan kehittymisestä Moxnesin mainitsee toisen vuosisadan alussa kirjoittaneen Justinoksen, joka tulkitsi kolmannen kategorian ennen kaikkea kehotuksena siveelliseen elämään.⁵²⁹ Tässä yhteydessä on silti muistettava, että Justinoksen omassa apologiassa on toisaalta kuvaus saman kristillisen yhteisön jäsenestä, joka mitä ilmeisimmin tavoittelee Justinoksen ihannoimaa siveellisyyttä fyysisellä kastratiolla.⁵³⁰ Myös neljännen vuosisadan

⁵²² Harvey, 2007, 10–11

⁵²³ Hester, 2005, 13–14

⁵²⁴ Loader, 2013, 123

⁵²⁵ Aejmelaesus, 1991, 23

⁵²⁶ Aejmelaesus, 1991, 23

⁵²⁷ Hester, 2005, 15

⁵²⁸ Kuefler, 2001, 245

⁵²⁹ Moxnes, 2004, 81

⁵³⁰ Justinos Marttyyri, Ensimmäinen apologia, 29.2–3

lopussa kreikaksi kirjoittanut Johannes Khrysostomos tuomitsee kommentaarissaan itsensä kastroimisen taivasten valtakunnan tähden. Khrysostomos samaistaa tällaiseen tekoon ryhtyvät kristityt kreikkalaisiin pakanoihin, jotka kastroivat itsensä.⁵³¹

Hesterin mukaan uskonnollisen omistautumisen merkiksi itsensä kastroineet varhaiset kristityt ymmärsivät myös toimenpiteen vaikutuksen siihen, millaiseksi heidän sukupuolensa määriteltäisiin kastration jälkeen. Ongelmaksi kristittyjen eunukkien sukupuoli muodostui Hesterin mukaan vasta myöhemmillä vuosisadoilla.⁵³²

Kreikkalaisroomalaisen käsityksen mukaan itsekontrolli ja valta päättää omasta ruumiista edustivat maskuliinisuutta.⁵³³ Tämä asettuu kiinnostavaan valoon jakeessa 19.12. Kaksi ensimmäistä ryhmää eunukkeja ovat tässä suhteessa kiistatta feminiinisiä, sillä he eivät ole voineet vaikuttaa tilaansa, joka määrittää heidät eunukeiksi. Kolmannen ryhmän kohdalla kyse on monimutkaisemmasta asetelmasta.

Kuten todettua, useimpien antiikin lähteiden mukaan he ovat menettäneet maskuliinisuutensa kastration myötä, mutta asetelmaa voinee tarkastella toisesta näkökulmasta. Toimenpiteen vapaaehtoisuus ja kastroitavan aktiivinen rooli toimenpiteeseen hakeutumisessa tuovat siihen yllättäen viittauksen maskuliinisuuteen. Henkilökohtainen päätös kastratiosta taivasten valtakunnan tähden ilmentää siten yhtä aikaa feminiinisyttä ja maskuliinisuutta. Asetelmaa voidaan kutsua mitä suurimmassa määrin queeriksi.

Maskuliinisuuden ja feminiinisyden epämääräinen kietoutuminen toisiinsa ei ilmeisesti tyydyttänyt osaa tekstin tulkitsijoista. Moxnesin mukaan varhaisen kristinuskon auktoriteetit pyrkivät aktiivisesti palauttamaan kolmanteen kategoriaan kuuluvien henkilöiden täyden maskuliinisuuden tulkitsemalla tekstin kehotuksen vertauskuvalliseksi. Selibaattiin tarvittava tahdonvoima korosti selkeämmin asialle omistautuneen maskuliinisuutta, ilman kastration tuottamaa feminiinisyttä.⁵³⁴ Tätä mielikuvaa hyödynnettiin tehokkaasti, kun seksuaalisesta asketismista tuli toiselta vuosisadalta lähtien suosittua varhaisen kristinuskon piirissä.⁵³⁵

⁵³¹ Johannes Khrysostomos, Homilia 63 Matthaian, 19.3.

⁵³² Hester, 2005, 14–15

⁵³³ Cohik, 2015, 125

⁵³⁴ Moxnes, 2004, 73

⁵³⁵ Uro, 2006, 60

Jakeeseen sisältyvä Jeesuksen kehoitus ”ottaa vastaan” kastraatio ja sen mukanaan tuoma muutos henkilön sukupuolella resonoi Butlerin esittämän kysymyksen kanssa: onko sukupuoli tahdonvarainen ja onko yksilöllä mahdollisuus omaksua minkä tahansa sukupuolen? Tämän kysymyksen Butler esittää ottaessaan esiin Beauvoirin toteamuksen siitä, että ”naiseksi ei synnytä, naiseksi tullaan”.⁵³⁶ Kysymys on relevantti ennen kaikkea kolmannen ryhmän kohdalla, johon Jeesuksen kehoitus liittyy.

Butlerin teoretisoiman sukupuolen kulttuurillisen alkuperän voi tarjota kysymykseen vastauksen. Aiemmin mainitut esimerkit Mesopotamiasta Roomaan ja inuiittien perinteiseen kulttuuriin osoittavat historian tuntevan monia kulttuureita, jossa sukupuolen muutos on ollut mahdollinen ja looginen tapahtuma. Vastaus voidaan muotoilla tällöin sekä myöntävään, että kieltävään muotoon. Kun jaetta tarkastellaan sen kreikkalaisroomalaisen kulttuurin hallitsemassa syntykontekstissa, vastaus näyttäisi olevan sen kohdalla selkeästi kyllä.

Jatkokysymyksenä voidaan esittää, onko muutos henkilön itsensä päätettävissä? Tähän jae ei tarjonne yksiselitteistä vastausta. Vastaanottamiseen voidaan katsoa sisältyvän henkilön ulkopuolelta tuleva liikkeelle paneva voima, joka tarjoaa muutoksen mahdollisuuden, eikä se ole vastaanottajan hyväksynnästä riippuvainen tapahtuma. Liike on ihmistä kohti, ei Jumalaan päin. Jakeessa annetaan ymmärtää, että sukupuolen muutos on jumalallisesta maailmasta lähtöisin ja sitä tarjotaan tietyille henkilöille. Lopullinen päätös näyttää kuitenkin olevan vastaanottajalla. Vain niiden, jotka kokevat olevansa kykeneviä elämään muutoksen mukanaan tuomien vaikutusten kanssa, on syytä ottaa tarjottu vastaan.

Huomionarvoista on lisäksi se, että jakeen implikoima muutos voi tapahtua vain kerran. Yksinkertaisimmillaan tämän voidaan katsoa osaltaan vahvistavan, että muutos kytkeytyy fyysiseen, peruuttamattomaan toimenpiteeseen. Muutokseen liittyvä laaja kulttuurillinen ja yhteisöllinen aspekti laajentavat sen kuitenkin yksilöön kokonaisvaltaisemmin vaikuttavaksi tapahtumaksi, jota ei voi palauttaa muutosta edeltäneeseen tilaan. Tältä osin se on varsin samanlainen kuin Attisin kokema muutos Catulluksen kertomuksessa.⁵³⁷

⁵³⁶ Butler, 2008, 57, de Beauvoir, 1980, 154

⁵³⁷ Kartzow, 2012, 50

5. Johtopäätökset

Matteuksen evankeliumin jaetta 19:12 on kautta tulkintahistorian pidetty ongelmallisena, joskus jopa vaarallisena lukijalle. Vuonna 1991 Lars Aejemeleaus kommentoi jaetta suomenkielisen raamatunkäännöksen sanavalintojen osalta seuraavasti:

Origeneen tapaus kertoo siitä, kuinka vaarallisesta jakeesta on kysymys, ja siitä, mihin se voi johtaa nuoren intomielisen, mutta kritiikittömän luonteen, jos sitä tarkastellaan alkuperäisestä tilanteesta ja Raamatun muusta opetuksesta irrallisena ohjeena ja ihanteena. Kääntäjien pyrkimykset suojella kypsytöntä lukijaa ovat tätä taustaa vasten hyvin ymmärrettävissä.⁵³⁸

Kommentista käy oivallisesti ilmi tutkijoiden vaikeudet hyväksyä jakeen loppuosan kirjaimellinen tulkinta osaksi evankeliumin kirjoittajan arkitodellisuutta. Se nähdään vieraana, outona, edesvastuuttomana. Tekstikohta on jopa niin vaarallinen, että tutkijan mukaan on moraalisesti perusteltua tinkiä käännösperiaatteista lukijan suojelemiseksi. Näkemys on säilynyt suomalaisessa raamatuntulkintaperinteessä vahvana. Se sisältyy yhtä lailla uusimpaan, vuonna 2020 ilmestyneeseen suomenkieliseen raamatunkäännökseen. Onko kääntäjien holhoava asenne todella perusteltu? Kuten tässä tutkielmassa osoitetaan, jakeessa kuvatus aselman sanoma muuttuu toisenlaiseksi, kun sitä tarkastelee kirjoitusajankohdan näkökulmasta.

Aikalaislähteiden perusteella jakeen sisältö ja siinä käytetyt termit ovat varsin selkeä kannanotto keskusteluun, jota käytiin aiheesta tekstin kirjoitusajankohtana. Tutkimusaineiston perusteella on luontevaa argumentoida vakuuttavasti, että kaikki jakeessa 19:12 mainitut kategoriat kuvaavat antiikin aikana eunukeiksi määriteltyjä henkilöitä. Jaetta ei ole tarkoitettu tulkittavaksi vertauskuvallisesti. Pohdinta siitä, onko jotkin kategorioista alun perin tarkoitettu symbolisiksi ja jotkin kirjaimellisiksi on tähän tutkielmaan kootun lähdeaineiston perusteella turhaa. Lähdeaineisto osoittaa varsin selkeästi, ettei evankeliumin kirjoittaja nähnyt jakeen sisältöä yhtä monimutkaisesti kuin sen myöhemmät tulkitsijat. Samankaltainen käytännönläheinen luokittelu oli antiikin aikana

⁵³⁸ Aejemeleaus, 1991, 25

yleinen eunukeista puhuttaessa ja se tunnetaan sekä kreikkalaisessa, roomalaisessa että juutalaisessa kirjallisuudessa.

Ehkä kaikkein merkittävimpana perusteluna kirjaimellisen tulkinnan puolesta on pidettävä sitä yksinkertaisinta. Jakeessa käytetään toistuvasti termiä εὐνοῦχος. Valtaosalla niistä henkilöistä, joita evankeliumin kirjoitusaikaan kutsuttiin tällä termillä, oli jokin fyysinen tila, johon termi viittasi. Määrältään suurin ryhmä, joista termiä käytettiin, olivat kastroidut henkilöt. He esiintyvät valtaosassa antiikin ajan lähdeteksteistä, joissa termiä käytetään. Jakeesta ei löydy viitteitä siitä, että termiä olisi käytetty tekstissä poikkeuksellisessa merkityksessä. Näin on pidettävä perustelluimpana vaihtoehtona, että sitä on käytetty jakeessa sen tavanomaisessa merkityksessä.

Selibaatti termin εὐνοῦχος yhteydessä alkaa ilmestyä lähdeteksteihin vasta varhaisen kristinuskon piirissä uskonnollisesti motivoituneen seksuaalisen pidättäytymisen kasvattaessa suosiota kristittyjen parissa. Sitä edelsi ajatus fyysisestä kastratiosta siveellisyyden säilyttämiseksi. Tällaista tulkintaa näyttää esiintyneen varsin varhaisessa vaiheessa kristittyjen keskuudessa, kuten Justinuksen kertomus apologiassaan osoittaa.

Tässä yhteydessä on kiinnitettävä huomiota, että ensisijainen ratkaisu tällaisessa selibaattipäätöksessä näyttää Justinoksen kertomassa tapauksessa olleen fyysinen kastratio. Tutkielman kannalta on kuitenkin huomattava, ettei tulkinnalla ole merkitystä keskeisen tutkimuskysymyksen kannalta. Tarkoittipa termi εὐνοῦχος jakeessa fyysistä tilaa tai pidättäytymistä seksuaalisista teoista, termiin yhdistyi aina binäärisestä sukupuolijärjestelmästä poikkeava sukupuoli. Ehkä juuri siksi jakeessa todetaan, etteivät kaikki voi kehotukseen vastata. Kyse ei ole kehotuksen antajan mielestä loppujen lopuksi yksilön vapaasta valinnasta. Sukupuolen valinnaisuus on askarruttanut ihmismieliä kauan. Sitä pohtii myös Butler oman teoriansa puitteissa.

Synnyttäisten eunukkien ja vasten tahtoa kastroidujen eunukkien olemassaolo todetaan evankeliumin tekstissä ilman suurempaa tunnelatausta. Heidän olemassaolonsa ei ole ihmetyksen tai arvioinnin kohde. Luettelonomainen muoto muistuttaa antiikin ”luonnontieteellisiä” tekstejä. Luettelossa mainitut eunukit ovat todennäköisesti osa kirjoittajan kulttuuria, mahdollisesti myös hänen omaa, varhaiskristillistä yhteisöään ja sitä kautta arkitodellisuuttaan. Koska kaksi ensimmäistä jakeessa mainittua eunukkien kategoriaa ovat toteavia ja vain kolmanteen kategoriaan liittyy kehotus, voidaan kolmannen esittää olleen

painoarvoltaan kirjoittajalle merkityksellisin. Teksti muuttuu tässä kohtaa dynaamiseksi ja aktiiviseksi. Se kehottaa toimintaan.

Matteuksen evankeliumissa uskonnollisista syistä suoritettua rituaalista kastraatiota ei pidetä tuomittavana, hengellisesti vaarallisena tai kirjoittajan omaa vakaumusta uhkaavana. Pikemminkin se nähdään ihailtavana toimintana, johon vain harvat kykenevät. säilyneiden lähteiden perusteella on pidettävä todennäköisimpänä, että jakeessa viitataan nimenomaan Kybelen kulttiin kuuluneisiin kastroituihin galleihin. Evankeliumin kirjoittajalla ei näytä olleen ongelmaa käyttää galleja esimerkkinä Jumalalle ja taivasten valtakunnalle omistautumisesta, vaikka nämä edustivat kilpailevaa uskonnollista ryhmää.

Jeesuksen julistus taivasten valtakunnasta on toistuvasti sijoitettu Jesajasta lainattujen tekstikatkelmien yhteyteen. Hurskaat eunukit ovat Matteuksen evankeliumissa osaltaan rakentamassa Jesajan profetoimaa taivasten valtakuntaa todeksi. Evankeliumin kirjoittajan mielikuva hurskaista eunukeista ruumiillistuu jumalalleen täydellisesti omistautuneissa galleissa. Matteuksen evankeliumissa itsensä taivasten valtakunnan tähden kastroineet eunukit toimivat esikuvana hurskaista, jotka ovat luopuneet paljosta maanpäällisessä elämässään päästäkseen taivasten valtakuntaan.

Varhaiset kristinuskon auktoriteetit halusivat suosia symbolista tulkintaa, jossa kehoitus nähtiin seksuaalisena pidättäytymisenä, koska jakeen kehoitus muistutti liikaa Kybelen kultin toimintamallia. Varhaisen kristinuskon auktoriteetit halusivat etäännyttää ja erottaa muotoutumassa olevaa, identiteettiään hakevaa kristinuskoa pakanakulteista, kuten Kybelen kultista. Tämä tavoite ei näytä olleen ajankohtainen vielä silloin, siinä ympäristössä, jossa Matteuksen evankeliumi on laadittu. Evankeliumissa eunukkeja pidetään kolmannen sukupuolen edustajina, sukupuolirajoja rikkovina ja sukupuolinormit kyseenalaistavina hahmoina. Tästä näkökulmasta on huomattavaa, että Jeesuksen kuvataan jakeessa antavan ilmiölle hyväksyntänsä.

Keskeiseksi tutkimuskysymykseksi tässä tutkielmassa on nostettu sen, millaisena eunukkien sukupuoli nähtiin antiikin aikana. Vastaamalla tähän kysymykseen pyritään luonnostelevaan vastaus siihen, millaisena Matteuksen evankeliumin kirjoittaja näki eunukit sisällyttäessään tekstiinsä jakeen 19:12. Sukupuoli sosiaalisena rakennelmana muotoutuu aina kulttuurin puitteissa. Antiikin kulttuurissa sukupuoli rakentui tiettyjen oletusten varaan, jotka tulevat näkyviksi eunukkien sukupuolta käsittelevissä teksteissä. Näiden kuvausten kautta

hahmottuu myös kulttuuriset normit, jotka ohjaavat yksilöiden ja yhteisöjen käsitystä sukupuolesta ja sukupuolen näennäisistä olemuksellisista lainalaisuuksista. Osa niistä on tuttuja nykypäivän länsimaisesta kulttuurista, osa erosi siitä ratkaisevasti.

Aiempi tutkimus on pääosin tutkinut Matteuksen evankeliumin jaetta 19:12 konventionaalisiksi mielletyistä lähtökohdista. Arvioitaessa lähdemateriaalia queer-teorian näkökulmasta, on mahdollista tarkastella eunukkien sukupuolta tarkemmin antiikin kontekstissa. Tutkielmassa käsitelty lähdeaineisto näyttää vahvasti viittavan siihen, että antiikin ajan kulttuureissa sukupuoli nähtiin nykyistä länsimaissa vallalla olevaa binääristä sukupuolijärjestelmää moninaisempana ja muuttuvampana. Kolmannen sukupuolen käsite oli lähdeaineiston perusteella olemassa ainakin roomalaisessa kulttuurissa, mutta mahdollisesti laajemminkin antiikin maailmassa. Silti sukupuolen käsite antiikissa näyttää rakentuneen yhden hegemonisen sukupuolen varaan, kuten Irigaray esittää.

Jotkut tutkielmassa esiin nostetuista antiikin lähteistä kuvailee eunukkeja kastration jälkeen naisiksi tai naisenkaltaisiksi. Osassa näiden tekstien kirjoittajista näyttää siten ajattelevan, että mieheksi määritelty henkilö muuttui kastration myötä naiseksi. Näin ollen ei ole täysin poissuljettua, etteikö Matteuksen evankeliumin kirjoittajakin ole voinut pitää eunukkeja naisina, jotka olivat ennen kastratiota olleet miehiä. Esimerkki tällaisesta näkemyksestä on löydettävissä Catulluksen tallentamassa tarinasta, jossa Attis-sankari muuttuu lopulta naiseksi, Kybelen prostituoiduksi.

Enemmistö antiikin kirjoittajista näyttää sijoittavan eunukkien sukupuolen binääristen ääripäiden välille tai sukupuolidikotomian ulkopuolelle. Heitä kuvataan naisen ja miehen yhdistelmiksi tai kirjoittaja toteaa, etteivät he ole miehiä, eivätkä naisia. Antiikin teksteistä löytyy myös suoria viittauksia kolmannen sukupuolen käsitteeseen. Juuri kukaan ei kuvaile eunukkeja maskuliinisin termein tai määrittele heitä miehiksi. Kaikissa kirjoituksissa ei kastratiota nosteta lainkaan esiin sukupuolen yhteydessä. Sukupuoli näyttäisi näin olevan pidemminkin sidoksissa eunukki-termiin, sukupuolen muutoksen tapahtuessa kastration kautta.

Emme voi jakeen perusteella tietää varmasti, millaisena Matteuksen kirjoittaja on nähnyt eunukkien sukupuolen kirjoittaessaan jakeen evankeliumiinsa. Tämä johtuu ennen kaikkea siitä, ettei tekstissä itsessään käy

ilmi hänen näkemystään. Suhteellisen varmana voidaan kuitenkin todeta, ettei kirjoittaja pitänyt heitä miehinä tai maskuliinisina. Vielä todennäköisempänä voidaan lähdeaineiston perusteella esittää hänen ajatelleen eunukkien sukupuolen läpikäyvän kokonaisvaltaisen, pysyvän muutoksen kastraation myötä. Tämä muutos oli sekä fyysinen että sosiaalinen.

Kirjoittajan tausta on juutalaisuudessa, mutta jakeesta 19:12 välittyvä asenne eunukkeja kohtaan ei noudattele Deuteronomiumin linjaa. Jeesus julistaa Matteuksen evankeliumissa, ettei yksikään piirto ole kadonnut laista ja vaatii lain noudattamista tarkasti, mutta kehottaa itsensä kastroimiseen niitä, jotka sen kykenevät tekemään. Syy tähän voidaan katsoa olevan se, että eunukit ovat osa Jesajan toteutumassa olevaa profetiaa. Tekstin perusteella sukupuolikategorioita sotkevat ja normeja rikkovat eunukit eivät näytä olevan Jeesukselle ongelma. He edustavat yhtä niistä halveksituista vähimmistä, joille taivasten valtakunta kuuluu.

Eunukkeja käsittelevissä antiikin teksteissä korostuu toistuvasti muutos, jonka henkilön sukupuoli kokee kastration myötä. Siten on vailla epäilystä perusteltua esittää, että antiikin kulttuureissa sukupuoleen liittyi muutoksen mahdollisuus, joka on syytä tutkimuksessa tunnistaa ja ymmärtää. Aiemmin mieheksi kuvailtu henkilö muuttui antiikin kulttuurissa tunnettujen lainalaisuuksien mukaan kastration myötä sukupuoleltaan joksikin muuksi. Jos kirjoittaja piti eunukkeja naisina, muutos nousee erityisen korostetusti esiin. Hän puhuu tällöin henkilöistä, joiden sukupuolikategoriaa määrittelee ennen kaikkea muutos miehestä naiseksi. Muutoksen mahdollisuus on mainittava yhtenä keskeisenä erona verrattaessa antiikin sukupuolikäsityksiä nykypäivän länsimaisessa kulttuurissa vallalla oleviin käsityksiin sukupuolesta.

Lähdeaineiston perusteella on myös mahdollista esittää eunukkien sukupuoli monimuotoisemmaksi ilmiöksi, jota ei kyetty tai haluttu antiikin aikana sulkea yhden kategorian sisään. Tällöin monimuotoisesta, häilyvästä ja plastisesta epämääräisyydestä muodostuu vastaus tutkimuskysymykseen. Matteuksen evankeliumin kirjoittajalla on voinut olla mielessään nimenomaan tällaiset attribuutit hänen tallentaessaan jakeensa teokseensa.

Antiikin lähteet piirtävät voimakkain vedoin kuvaa sukupuolesta performatiivisena ja diskursiivisena. Eunukkien sukupuoli määrittyy ennen kaikkea kulttuurissa vallitsevien normien kautta ja niitä rikkoen. Tämä vahvistaa Butlerin teoriaa sukupuolesta. Antiikin sukupuolijärjestelmää on tutkimuksessa yleensä kuvattu binääriseksi. Binääriseen sukupuolijärjestelmään viittaa se, miten

antiikin lähteissä eunukkeja kuvaillaan binäärisen sanaston avulla miesnaisiksi tai esimerkiksi miehen ja naisen välimuodoiksi. Kuten Butler toteaa: ”kieli rajoittaa kuviteltavissa olevaa sukupuolta”.⁵³⁹ Tämä tosin pätee vain siinä tapauksessa, että sukupuoli ei voi ilmetä sanoittamattomassa epämääräisyydessä.

Toisin kuin tutkimuksessa on laajasti väitetty, lähdeaineisto ei tue väitettä, jonka mukaan antiikin sukupuolijärjestelmä olisi ollut yksiselitteisen kaksinapainen. Sukupuolen moninaisuus ja ajatus kolmannesta sukupuolen kategoriasta ilmenee teksteissä läpi antiikin historian. On merkittävää huomata, että väitetyistä binäärisestä sukupuolikäsitteistöstä huolimatta antiikin kulttuuri mahdollisti silti todistettavasti normeja rikkovan kolmannen sukupuolen tunnistamisen ja tunnustamisen.

Jos binäärisessä sukupuolijärjestelmässä heteroseksuaalisuutta pidetään välttämättömänä oletuksena, kuten Butler esittää, antiikin kreikkalaisroomalaisen kulttuurin sukupuolikäsitys jyrkän binäärisenä joutuu näennäisestä olemassaolostaan huolimatta entistä voimakkaammin kyseenalaistetuksi. Binääristä järjestelmää vivahteikkaamman rakennelman voidaan esittää mahdollistavan antiikin kulttuurissa todellisen kolmannen sukupuolen kategorian ja sukupuolella tapahtuvan muutoksen laajamittaisen todentamisen ja tunnustamisen.

Niin biologiset seikat kuin sosiaalisesta todellisuudesta tehdyt havainnot osoittivat antiikin kirjoittajille, ettei sukupuolta voinut käytännössä pitää jyrkän dikotomisena. On mahdollista, kuten todettua, ettei se koskaan ollutkaan antiikin kulttuurissa läpeensä binäärinen. Tämän todellisuuden esiintuomiseen tarvittiin uusi kategoria, kolmas vaihtoehto. Sen olemassaolo näyttää vahvistuvan ajan myötä, mahdollisesti eunukkien määrän ja näkyvyyden kasvaessa. Sukupuolen hahmottaminen janana tarjosi sille oivallisen kulttuurisen perustan. Kun vertailukohteita on vain yksi (mies), vertailtavia sukupuolivariaatioita voi teoreettisesti olla loputon määrä.

Oikeastaan roomalaista sukupuolijärjestelmää voikin kuvata valtapyramidiksi, jonka kärkenä on vapaa, dynaamisesti toimiva, jalosyntyinen mies, mutta pohjan pinta-ala jää enemmän tai vähemmän määrittämättömäksi. Kaikki pyramidin kärjen alla oleva ei siten olekaan vain naiseudeksi nimitettävää olemattomuutta/näkymätöntä, kuten Irigaray väittää. Eunukkien olemassaolo

⁵³⁹ Butler, 2008, 58

osoitti, että on muitakin tapoja määrittää sukupuolta ja muodostaa sukupuolen sisällä kategorioita.

Antiikin maailmassa näitä kategorioita pidettiin yhtä loogisina kuin nykyään länsimaissa pidetään sosiaalisesti normiksi luonnollistettua binääristä sukupuolijärjestelmää. Eunukkien sukupuolta saatettiin antiikin teksteissä kutsua luonnottomaksi tai korostaa sen olevan ihmisen tekemä, mutta heidän sukupuolisen kategoriansa olemassaoloa ei pyritty kiistämään. Joillekin, kuten Epifaniokselle, eunukkien määrittelemineen naisiksi olisi ollut vastoin luontoa, mutta he eivät olleet hänen mukaansa miehiäkään. Näin hän antaa ymmärtää, että eunukkien binääristä erottautuva sukupuoli ei sen sijaan olisi ollut lainkaan luonnon, vaan täysin ymmärrettävä osa maailmanjärjestystä.

Eunukkien sukupuolesta käytiin laajasti keskustelua antiikin aikana. Keskustelun kautta hahmoteltiin reunaehtoja, joiden sisällä eunukkien sukupuolta määriteltiin. Eunukit osallistuivat sukupuolen rakentamiseen aktiivisesti myös tuomalla sukupuoltaan esiin antiikin kulttuurin piirissä muotoutuneiden toistotekojen kautta. Kuvausten perusteella tämä tapahtui pitkälti samojen yleisten periaatteiden varassa kuin muidenkin sukupuolien edustajat omien sukupuolitettujen tunnisteen kautta. Sukupuoli performatiivisena ja diskursiivisena on aina tekijän ja näkijän välinen dialogi. Heidän ulkoinen olemuksensa, eleet, ääni ja toisaalta fyysiset ominaisuudet määrittivät antiikin kirjoittajille, etteivät eunukit sopineet naisen tai miehen kulttuurin piirissä määriteltyihin kategorioihin vaan edustivat omaa, poikkeavaa kategoriaa.

Butler kutsuu sukupuolta sosiaalisesti asetetuksi ja säädellyksi fantasiaksi.⁵⁴⁰ Ja mikä on fantasiaa, voidaan kirjoittaa aina uusiksi, muotoilla toisenlaiseksi, jakaa, lisätä ja luoda muunlaisessa muodossa. Tämä mielessä pitäen kysymykseksi on silti nostettava, missä vaiheessa binääristä normia rikkova sukupuolen representaatio muuttuu yhtä lailla normatiiviseksi performanssiksi, jota ei enää voida pitää järjestelmän näkökulmasta haastajana?

Varsin usein eunukkien sukupuoli näyttää antiikissa jääneen viime kädessä määritelmältään ennen kaikkea määrittämättömäksi. Se oli jotain muuta, ei nainen eikä mies, olemukseltaan kategorisoitu, mutta muodollisesti epämääräinen. Heillä näyttää kuitenkin olleen kulttuurillisesti määritelty tunnukselliset toistoteot, joilla heidän sukupuolirepresentaationsa tuli näkyväksi ja kommentoitavaksi. He olivat olemattomuudessaan naisen kaltaisia, mutta eivät silti naisia. Ihmisen luomina

⁵⁴⁰ Butler, 2008, 216

silti jotain outoa ja vierasta. He olivat osa antiikin kulttuurien arkitodellisuutta, usein lähempänä kuin moni muu, ja silti ulkopuolisia.

Tarkasteltaessa sukupuolta kulttuurin piirissä rakennettuna ilmiönä on mahdotonta vetää täysin suoria yhteyksiä nykypäivänä tunnetun muunsukupuolisuuden ja antiikin aikana kuvaillulle kolmannen sukupuolen välille. Sukupuolen tuottaminen performatiivisesti merkitsee sitä, että käsitys sukupuolesta on aina riippuvainen kulttuurista, jossa se tuotetaan. Tästä huolimatta on mahdollista nähdä samankaltaisuuksia näiden ilmiöiden välillä. Kummassakin tapauksessa näyttäisi olevan kyse binäärisen sukupuolidikotomian ulkopuolelle jäävästä sukupuolen muodosta tai muodoista.

Mikäli eunukit edustivat sosiaalisessa kontekstissaan koherentiksi ja yhtenäiseksi merkityskokonaisuudeksi määriteltä kolmatta sukupuolikategoriaa, ei heitä voida varsinaisesti nimetä Butlerin teorian näkökulmasta sukupuolijärjestelmää horjuttavaksi ilmiöksi. Väite tosin pitää paikkansa vain, jos vallitseva sukupuolijärjestelmä antiikin aikana oletetaan joksikin muuksi kuin binääriseksi. Mikäli antiikin sukupuolijärjestelmää esitetään jyrkän dikotomisena, on tilanne toinen, sillä kolmas kategoria mitätöi tällaisen vastakohtaisen dikotomian automaattisesti. Queer-teorian kannalta identiteettikategoriat pysyvät silti aina ongelmallisina, sillä ne vahvistavat kahlehtivia normeja ja alistavia rakenteita, ovat luonteeltaan pois rajaavia, peittäen olemassa olevaa monimuotoisuutta.⁵⁴¹

Olipa eunukkien edustama sukupuolikategoria antiikin kulttuurissa selvärajainen tai epämääräinen ja muuntuva, jonkinlaista ongelmallisuutta heihin joka tapauksessa liitettiin kulttuurillisesti, sosiaalisesti ja yhteiskunnallisesti. Antiikin teksteistä käy ilmi, että heitä pidettiin yleisesti monella tapaa järjestelmää häiritsevinä, normeja nakertavina hahmoina. Aivan kuten Butler hahmottelemassa vallankumouksen käsikirjoituksessaan⁵⁴², eunukit näyttävät hyödyntävän kulttuurinsa sukupuolinnormeja rikkoakseen, sotkeakseen ja parodioidakseen niitä. Sellaisina he näyttävät pysyneen läpi Raamatun tulkintahistorian ja sellaisiksi heitä voidaan kirjalliseen muotoon rajoitettuna hahmoina yhä kuvata.

Eunukit puhuttivat olemassaolollaan antiikin kirjoittajia ja he ovat haastaneet evankeliumin lukijoita läpi tulkintahistorian. Queer-teorian mukaan sukupuoli rakentuu aina kulttuurin sisällä, sosiaalisten suhteiden verkostossa. Se

⁵⁴¹ Burke, 2011, 176

⁵⁴² Butler, 2008, 212–213

noudattaa siten kunkin kulttuurin omia lainalaisuuksia. Tämä asettaa toiselle tutkielman alussa sanoitetulle tutkimuskysymykselle lähtökohtaisia haasteita. Onko mahdollista, saati perusteltua, pyrkiä määrittelemään antiikin aikana eläneiden eunukkien sukupuolta sen kulttuurin kautta, jossa tutkielma on kirjoitettu? Queer-teorian puitteissa tämä saattaa jossain määrin olla saavutettavissa oleva tavoite.

Matteuksen evankeliumissa mainitut eunukit ovat queer-teorian tavoitteiden soveltamiseen otollinen kohde riippumatta kulttuurisesta kontekstista. Eunukit näyttäytyvät sukupuolikategorioiden haastajina, sekoittajina ja muokkaajina. Sellaisina he ovat universaaleja, aikakaudet ylittäviä hahmoja. Binäärisen sukupuolijärjestelmän ulkopuolella he kyseenalaistavat oman kulttuurimme pysyvinä, luonnollisina ja muuttumattomina nähdyt sukupuolinormit.

Muunsukupuolisuuteen kytkeytyvänä ilmiönä heidän hahmonsa evankeliumissa vastustaa yhä tänä päivänä länsimaissa ja kristinuskossa vallalla olevaa käsitystä sukupuolesta. Kuten Hester mainitsee tekstissään, jakeen tulkinnalla on varsin merkittäviä vaikutuksia myös nykyteologiaan.⁵⁴³ Jakeen alkuperäisen kontekstin seikkaperäinen hahmottaminen, sekä aineiston tarkasteleminen vallalla olevia heteronormatiivisia ja binäärisiä kulttuurillisuskonnollisia konstruktioita purkaen, tarjoaa nykytulkintoihin tarvittavaa tarkempaa ja inklusiivisempaa näkökulmaa.

On välttämätöntä kyseenalaistaa vakiintuneet tulkintatavat Matteuksen evankeliumin jakeesta 19:12, sillä ne ovat lähinnä palvelleet kirkon järjestäytymistä ja yksilöön kohdistuvia valtapyrkimyksiä. Ne kertovat vain vähän, jos lainkaan, evankeliumin kirjoittajan, tai mahdollisesti Jeesuksen omista ajatuksista. Niiden ei voida sanoa heteronormatiivisessa eksklusiivisuudessaan palvelevan nykyteologiaa. Sen sijaan evankeliumin jakeeseen 19:12 sisältävää ravistelevaa ja inklusiivista henkeä voidaan pitää inspiroivana.

6. Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Ambrosius

– *De Viduis Liber Unus*,
https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_03390397_Ambrosius_DeViduis_Liber_Unus_MLT.pdf.html, luettu: 14.10.2020

Anacreontis Carmina

⁵⁴³ Hester, 2005, 15

- *Anacreontis Carmina*. Anacreontis Carmina. Toim. Richard François Philippe Brunck, Charleston, SC: BiblioBazaar 2009.

Anthologia Graeca

- *Anthologia Graeca*, Band 1, Buch I–VI, Toim. Hermann Beckby. Berlin: de Gruyter 1965.

Apuleius

- *Asinus aureus: Metamorphoses*. The Golden Ass: being the Metamorphoses of Lucius Apuleius. Toim. Stephen Gaselee, New York, NY: G. P. Puttnam's Sons 1915.

Aristoteles

- *Eläinten syntymisestä*. Generation of Animals. Toim. ja englanniksi kääntänyt Arthur Platt, https://en.wikisource.org/wiki/On_the_Generation_of_Animals, luettu: 2.6.2020

Arnobius

- *Adversus Nationes*, <https://www.thelatinlibrary.com/arnobius/arnobius6.shtml>, luettu: 20.10.2020)

Athanasios

- *Apologia de fuga suat*. Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol 4. Toim. Philip Schaff & Henry Wace, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co. 1892.
- *Historia Arianorum*. Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol 4. Toim. Philip Schaff & Henry Wace, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co. 1892.

Athenogoras

- *Legatio Pro Christianis*. Toim. Miroslav Marcovich, Berlin: de Gruyten 1990.

Augustinus

- *Jumalan valtio*. De Civitate Dei. <https://www.thelatinlibrary.com/august.html>, luettu: 26.11.2019

Aurelius Prudentius

- *Peristephanon*, Liber Peristephanon, Carmen X, <https://www.thelatinlibrary.com/prudentius/prud10.shtml>, luettu: 22.8.2020

Basileios

- *Epistulae 115*. Saint Basil the Letters, 1–4. Toim. Roy J. Deferrari & Martin R. P. McGuire, New York, NY: Puttnam 1926–1934.

Claudius Claudianus

- *In Eutropium*. Claudian Volume I, Toim. ja kääntänyt englanniksi Maurica Platnauer, Cambridge, MA: Harvard University Press 1922.

Diodorus Siculus

- *Bibliotheca Historica I–V*. Toim. Immanuel Bekker, Ludwig Dindorf & Friedrich Vogel. Leipzig: B. G. Teubneri 1888–1890.

Dion Kassios

- *Roman history*. Historia Romana. Toim. Ludwig August Dindorf & Johannes Melber. Charleston, SC: NabuPress, 2010.

Dion Khrysostomos

- *Keskusteluja*.
http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/home.html, luettu: 12.2.2020

Epifanios

- *Panarion*. Panarion (Adversus Haereses).
<https://scaife.perseus.org/library/urn:cts:greekLit:tlg2021.tlg002.oppgrc1/>, luettu: 23.4.2020

Eusebius

- *Kirkkohistoria*. Eusebiuksen kirkkohistoria. Toim. Ivar A. Heikel, Helsinki: Otava 1997.

Filon

- *Quod deterius potiori insidiari solet*.
<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0018.tlg005.oppgrc1:1-5/>, luettu: 25.8.2020
- *De specialibus legibus*. On the Decalogue. On the special Laws, book I–III, Toim. F. H. Colson, Loeb Classical Library 320, Cambridge, MA: Harvard University Press 1937.

Firmicus Maternus

- *De errore profanarum religionum*. Toim. Anonymous, Charleston, SC: Nabu Press 2013.

Galenos

- *De semine*. On Semen. Toim. ja englanniksi kääntänyt: Philippe de Lacy, Berlin: Akademie Verlag 1992.

Gregorios Nazianzilainen

Herodotos

- *Oratio 37*. Gregory Nazianzen, Oration 37. Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 7. Toim. Philip Schaff and Henry Wace, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co. 1894.

Gyllenberg, Rafael

1967 Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja. Helsinki: Otava.

Herodotos

- *Historiateos*. The Histories, Toim. A. D. Godley, Cambridge, MA: Harvard University Press 1920.

Hieronymus

- *Adversus Jovinianum*. Patrologiae Cursus Completus: Sive Bibliotheca Universalis, Integra, Uniformis, Commoda, Oeconomica, Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum Qui AB Aevo Apostolico Ad Usque Innocentii III Tempora Floruerunt... Toim. Anonymous, Charleston, SC: NabuPress 2010.
- *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03470420_HieronimusCommentariorum_In_Evangelium_Matthaei_Libri_Quattuor_MLT.pdf, luettu: 3.5.2020
- *Kirje Eustochiumille*. Letter to Eustochium, Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Vol 6. Toim. Philip Schaff, Lontoo: T & T Clark 1900.

Hippolytos

- *Refutatio Omnium Haeresium*. Toim. Miroslov Marcovich, Berlin: de Gruyter 1986.

Historia Augusta

- *Historia Augusta: Severus Alexander*. Scriptores Historiae Augustae, Vol. 2, Toim. David Magie & Ainsworth O'Brien-Moore, New York, NY: Puttnam's Sons 1924.

Johannes Khrysostomos

- *Homilia 63 Matthaian*. St. Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint Matthew. Toim. Philip Schaff, New York: Christian Literature Publishing Co. 1886.

Josefus

- *Juutalaisten historia*. Antiquitates Judaicae. Toim. B Niese, Berliini: Weidmann 1892.

Justinos Marttyyri

- *Ensimmäinen apologia*. Justin Martyr's Apologies: Greek Text with Notes. Toim. Basil L. Gildersleeve, New York, NY: Harper & Brothers 1877.

Klemens Aleksandrialainen

- *Paedagogus*. Clementis Alexandrini Paedagogus. Toim. Miroslov Marcovich, Vigilia Christianae 61, Leiden: Brill 2002.

Lukianos

- *Eunukki*. Eunuchus. Lucian. Works. Toim. ja englanniksi kääntänyt A. M. Harmon, Cambridge, MA: Harvard University Press 1936.
- *De Dea syria*. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0460%3Asection%3D51>, luettu: 7.11.2020

Minucius Felix

- *Octavius*. Toim. Gerald H. Rendall & W. C. A. Kerr, Cambridge, MA: Harvard University Press 1931.

Novum Testamentum Graece

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland Novum Testamentum Graece 28. Toim. Institute of New Testament Textual Research, Massachusetts, MA: Hendrickson Publishers Inc 2018.

Origenes

- *Matteuksen kommentaari*. Origen of Alexandria's Commentary on Matthew, Book 15 – An English Translation [Revised 2019]. https://www.academia.edu/31581897/Origen_of_Alexandrias_Commentary_on_Matthew_Book_15_An_English_Translation_Revised_2019_, luettu: 21.7.2020

Ovidius

- *Metamorphoses*. Metamorphoses IV, <https://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.met4.shtml>, luettu: 5.6.2020

P. Cair. Zen. 59076

- *P. Cair. Zen. 59076*. Papyri Cairo de Zenon 59076, Letter from Toubias to Apollonios, <http://aquila.zaw.uni-heidelberg.de/hgv/731>, luettu: 25.6.2020

Platon

- *Pidot*. Plato's Symposium: Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary. Toim. Geoffrey Steadman, Cincinnati, OH: Geoffrey Steadman 2009.
- *Protagoras*. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.017%3Atext%3DProt.%3Asection%3D314d>, luettu: 19.9.2020

Raamattu

Pyhä Raamattu. Uusi testamentti. XXI yleisen Kirkolliskokouksen vuonna 1938 käytäntöön ottama suomennos. Turku–Helsinki: Suomen Piipaseura 1965.

Pyhä Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Glasgow: Suomen Piipaseura 1996.

Quintus Curtius Rufus

- *Historiae Alexandri Magni*. Toim. Edmund Hedicke 1908.

Sokrates

- *Kirkkohistoria*. Sokrates' Ecclesiastical History According to the Text of Hussey. Toim. William Bright, Oxford: Clarendon Press 1893.

Sozomen

- *Kirkkohistoria*. Sozomeni Ecclesiastica Historia. Toim. ja latinaksi

kääntänyt Robert Hussey, Oxford, England: E Typographeo Academico 1860.

Statius

- *Silvae*. *Silvae* vol. I. Toim. John Henry Mozley, New York, NY: Puttnam's Sons 1928.

Strabon

- *Geographica*. *Geography*. Vol. 4, Books 13–14. Toim. ja kääntänyt englanniksi Horace L. Jones, Cambridge, MA: Harvard University Press 1929.

Streng, Adolf

- 1992 *Latinalais-suomalainen sanakirja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tacitus

- *Keisarillisen Rooman historia*. *Annales*. Complete Works of Tacitus. Toim. Alfred J. Church & William J. Brodribb. New York, NY: Random House 1942.

Tertullianus

- *Ad Nationes*. *Ad Natines*, http://www.tertullian.org/latin/ad_nationes_1.htm, luettu: 23.9.2020
- *De Monogamia*, http://www.tertullian.org/latin/de_monogamia_app.htm, luettu: 21.9.2020

Theodoret

- *Historia Ecclesiae*. *Historia Ecclesiae* II, [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/03930466_Theodoretus_Cyrrhi_Episcopus_Historia_ecclesiastica_\[Schaff\]_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/03930466_Theodoretus_Cyrrhi_Episcopus_Historia_ecclesiastica_[Schaff]_EN.pdf), luettu: 24.7.2020

Ulpianus

- *Digesta*. *The Digest of Justinian*, vol. 4. Toim. ja englanniksi kääntänyt Alan Watson, Philadelphia, PE, University of Pennsylvania Press 1985.

Uusi testamentti 2020

- 2020 *Uusi testamentti 2020*. Uuden testamentin suomenkielinen käännös alkukielestä mobiilikäyttäjälle. <https://raamattu.fi/kaannokset/UT2020>, luettu: 3.11.2020.

Xenophone

- *Cyropaedia*. *Xenophontis opera omnia*. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press 1910.

Kirjallisuus

Aejemelaeus, Lars (1991). Taivasten valtakunnan eunukit (Matt.19:12). *Teologinen aikakausikirja* 96, 18–27.

- Aejmelaeus, Lars (2007). *Kristinuskon synty*, 2. painos, Helsinki: Kirjapaja.
- Alanko, Vilja & Anna-Riina Hakala (2019). Näkökulmia sukupuolen, uskonnon ja historian risteyksestä. Susanna Asikainen & Elisa Uusimäki (toim.), *Sukupuoli Raamatun maailmassa*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 19–31.
- Alanko, Vilja (2019). Sukupuolittunut väkivalta varhaiskristillisessä aktakirjallisuudessa, Susanna Asikainen & Elisa Uusimäki (toim.), *Sukupuoli Raamatun maailmassa*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 221–236)
- Antela-Bernardez, Borja (2010). El Alejandro Homoeroticó: Homosexualidad en la Corte Macedonia, *Klio* 92, 331–343.
- Asikainen, Susanna (2016). Miehekäs kuolema? Jeesuksen maskuliinisuus synoptisissa passiokertomuksissa. *Teologinen aikakauskirja* 121, 195–207.
- Asikainen, Susanna (2018). *Jesus and Other Men: Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto. <http://hdl.handle.net/10138/312253>
- Baumbach Manuel & Nicola Nina Schmid-Dümmmler (2015). *Imitate Anacreon! Mimesis, Poiesis, and the poetic inspiration in the Carmina Anacreontea*. Berlin: De Gruyter.
- Baxter, Judith (2003). *Positioning Gender in Discourse: A Feminist Methodology*, Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Beaumont, Lesley A. (2012). *Childhood in Ancient Athens, Iconography and Social History*, New York, NY: Routledge.
- Bernabé, Carmen (2003). Of Eunuchs and Predators: Matthew 19:1–12 in a Cultural Context. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 33, 128–134.
- Bird, Phyllis A. (1997). *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Bosworth, A. Brian (2003). Plus ça change...Ancient Historians and their Sources. *Classical Antiquity* 22, 167–198.
- Brouwer, René (2015). Ulpian's Appeal to Nature: Roman Law as Universal Law. *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 83, 60–76.
- Browne Kath & Catherine J. Nash (2010). An Introduction. Kath Browne & Catherine J. Nash (toim.) *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*, New York: Routledge, 1–23.
- Burke, Sean (2011). Queering Early Christian Discourse: The Ethiopian Eunuch. . J. Teresa Hornsby & Kenneth Stone (toim.), *The Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 175–189.
- Butler, Judith (2008). *Hankala sukupuoli*, suomentanut Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi, 2. painos, Tampere: Tammer-Paino.
- Campuzano, Giuseppe (2013). Gender, Dentity and Travesti Rights in Peru, Andrea Cornwall, Sonia Corrêa & Susie Jolly (toim.), *Development with a Body: Sexuality, Human Rights and Development*, London: Zed Books, 136–145.
- Caner, Daniel (1997). The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity. *Vigiliae Christianae* 51, 396–415.
- Carden, Michael (2006). Genesis/Bereshit. Deryn Guest (toim.) *The Queer Bible Commentary*, London: SCM Press, 21–60.

- Chhetri, Gyanu (2017). Perseption About The "Third Gender" in Nepal, *Dhauilagiri Journal of Sociology and Anthropology* 11, 96–114.
- Clark, Robert L. A. (2013). Culture Loves a Void: Eunuchry in De Vetula and Jean Le Fèvre's *La Vieille*, Larissa Tracy (toim.), *Castration and Culture in the Middle Ages*, Rochester, NY: Boydell & Brewer, 280–294.
- Clarke, Jessica A. (2019). They, Them, Theirs, *Harvard Law Review* 132, 895–991.
- Cohen, David (2003). Law, Society and Homosexuality in Classical Athens. Mark Golden & Peter Toohey (toim.), *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*, Edinburgh: Edingurgh University Press, 151–166.
- Cohik, Lynn H. (2015). Mothers, Martyrs and Manly Courage, The Female Martyr in 2 Maccabees, 4 Maccabees, and Acts of Paul and Thecla. Susan Ashbrook Harvey (toim.), *A Most Reliable Witness: Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer*. Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 123–132.
- Collins, John J. (2005). *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Esseys on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leiden: Brill.
- Cornelius, Sakkie (2009). "Eunuchs"? The Ancient Backround of Eunouchos in the Septuagint, Johann Cook (toim.), *Septuagint and Reception: Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa*, Boston: Brill, 321–333.
- Davidmann, Sara (2012). Transgender Identities: Towards a Social Analysis of Gender Diversity, Tam Sanger & Sally Hines (toim.), *Beyond Borders: Lived Experiences of Atypically Gendered Transsexual People*, Routledge, 186–203.
- de Beauvoir, Simone (1980). *Toinen sukupuoli* (lyhennetty versio). Suomentanut Annikki Suni. Helsinki: Kirjayhtymä.
- de Wet, Chris L. (2019). John Chrysostom on Manichaeism. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75, e1–e6.
- DeFranza, Megan K. (2015). Virtuous Eunuchs, Susannah Cornwall (toim.), *Intersex, Theology, and Bible, Troubling Bodies in Church, Text and Society*, 55–78.
- Diaz-Andreu, Margarita (2007). Gender Identity. Margarita Diaz-Andreu & Sam Lucy (toim.), *The Archeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*, Routledge, 13–42.
- DiDonnici, Lynn (1999). The Ephesian Megabyzos Priesthood and Religious Diplomacy at the End of the Classical Period. *Religion* 29, 201–214.
- Dunderberg, Ismo (2006). Jeesus, seksi ja harhaoppiset, Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen & Päivi Salmesvuori (toim.), *Taivaallista seksiä*, Helsinki: Tammi, 31–46
- E. Scheffler, Eben (2011). (The Markan and Matthean) Jesus' appropriation and criticism of the Torah: The Question of Divorce. *HTS Teologiese Studies – Theological Studies* 67, e1–e6.
- Elina Valovirta, Elina (2010). Ylirajaisten erojen politiikkaa, Tuula Juvonen, Leena-Maija Rossi & Tuija Saresma (toim.), *Käsikirja sukupuoleen*, Tampere: Vastapaino, 92–195.
- Ellen T. Armour, Ellen T. (2011). Queer Bibles, Queer Scriptures? An Introductory Response. J. Teresa Hornsby & Kenneth Stone (toim.), *The Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1–7.

- Erbele-Küster, Dorothea (2019). Archaeological and Textual Evidence for Menstruation as Gendered Taboo in the Second Temple Period. Michaela Bauks, Katharina Galor & Judith Hartenstein (toim.), *Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity: Text and Material Culture*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 169–184.
- Erlinger, Christopher Michael (2016). *How the Eunuch Works: Eunuchs as a Narrative Device in Greek and Roman Literature*. Väitöskirja. Ohio State University.
- Foucault, Michel (1978). *History of Sexuality: Vol.1 An Introduction*. Englanniksi kääntänyt Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- Foxhall, Lin (2013). *Studying Gender in Classical Antiquity*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Gardner, Jane (1999). Sexing a Roman: Imperfect Men in Roman Law, Lin Foxhall & John Salmon (toim.), *When Men Were Men: Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, New York: Routledge, 136–152.
- González Gutiérrez, Patricia (2011). Maternidad, Aborto y Ciudadanía Femenina en la Antigüedad. Futuro del Pasado, *Revista Electrónica de Historia*, 425–438. <https://www-cambridge-org.libproxy.helsinki.fi/>
- Grayson, Albert (1995). Eunuchs in Power, Their Role in Assyrian Bureaucracy. Manfred Dietrich & Oswald Loretz (toim.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament: Festschrift Wolfram von Soden zum 85. Kevelaer: Butzon & Bercker*, 85–98.
- Green, Miranda (1997). Images in Opposition, Polarity, Ambivalence and Liminality in Cult Representation. *Antiquity* 71, 898–911.
- Gruen, Erich (2016). *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History*, Boston: De Gruyter.
- Guest, Deryn (2006). *Deuteronomy*. Deryn Guest (toim.) *The Queer Bible Commentary*, London: SCM Press, 122–143.
- Guliaev, Valeri (2003). Amazons in the Scythia, New Finds at the Middle Don, *World Archeology. Archeology of Warfare* 35, 112–125.
- Hagner, Donald A. (1995). *Matthew 14-28*, Dallas, TX: Word Books.
- Hallett, Judith P. (1999). Women's Lives in the Ancient Mediterranean, Ross Shepard Kraemer & Mary Rose D'Angelo (toim.), *Women and Christian Origins*, Oxford: Oxford University Press, 13–34.
- Hanson K. C. & Douglas E. Oakman (2008). *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Hare, John, Hermaphrodites, Eunuchs, and Intersex People, Susannah Cornwall (toim.), *Intersex, Theology, and Bible, Troubling Bodies in Church, Text and Society*, New York, NY: Palgrave MacMillan, 79–96.
- Harvey, A. E. (2007). Eunuchs for the Sake of the Kingdom. *Heythrop Journal* 48, 1–7.
- Heimola, Minna (2014). Ei kreikkalainen eikä juutalainen, ei orja eikä vapaa, ei mies eikä nainen. Etiopialainen eunukki kategoriakriisissä. *Teologinen aikakauskirja* 119, 304–318.

- Hekanaho, Pia Livia (2010). Queer-teorian kummia vaihteita, Tuula Juvonen, Leena-Maija Rossi & Tuija Saesma (toim.), *Käsikirja sukupuoleen*, Tampere: Vastapaino, 144–155.
- Herpolsheimer, Adam (2017). Gender Non-Conformity & the Law. *Women's Right Law Reporter* 39, 46–83.
- Hester, J. David (2005). Eunuchs and the Postgender Jesus, Matthew 19:12 and Transgressive Sexualities, *Journal for the Study of the New Testament* 28, 13–40.
- Hossain, Adnan (2017). The Paradox of Recognition: Hijra, Third Gender and Sexual Rights in Bangladesh. *Culture, Health & Sexuality* 19, 1418–1431.
- Hunt, Peter (2018). *Ancient Greek and Roman Slavery*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Huuska, Maarit (2008). Intersukupuolisuus ja transihmisyyt. Juha Jämsä (toim.), *Sateenkaariperheet ja hyvinvointi: käsikirja lasten ja perheiden kanssa työskenteleville*. Jyväskylä: PS -kustannus, 48–59.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2006). *Mare Nostrum: Länsimaisen kulttuurin juurilla*, Keuroo: Otava.
- Icks, Martijn (2011). *The Crimes of Elagabalus: The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor*. New York: I. B. Tauris.
- Isaksen, Eirin Winsnes (2011). *Legal, Political and Social Change, The Case of Sexual and Gender Minorities in Nepal*. Pro gradu -tutkielma, University of Bergen. <http://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/5718/82633197.pdf>
- Jennings, Theodore W. (2003), *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives in the New Testament*, Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Kamionkowski, S. Tamar (2011). Queer Theory and Historical Exegesis: Queering Biblical – A Response, J. Teresa Hornsby & Kenneth Stone (toim.), *The Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 131–136.
- Kapparis, Konstantinos (2011). The Terminology of Prostitution in the Greek World, Allison Glazebrook & Madeleine M. Henry (toim.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*, Madison: University of Wisconsin Press, 222–255.
- Kapparis, Konstantinos (2011). The Terminology of Prostitution in the Greek World, Allison Glazebrook & Madeleine M. Henry (toim.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*. Madison: University of Wisconsin Press, 222–255.
- Karkazis, Katrina (2008). *Fixing Sex: Intersex, Medical Authority and Lived Experience*, Durham: Durham University Press.
- Kartzow, Marianne Bjelland (2012). *Destabilizing the Margins: An Intersectional Approach to Early Christian Memory*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Kinnunen, Moona (2016). *Queer Jesus: Johanneksen evankeliumin queer-teologinen luenta*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Klößner, Anja (2017). Tertium genus? Representations of Religious Practitioners in the Cult of Magna Mater. Richard L. Gordon, Georgia Petridou & Jörg Rüpke (toim.), *Beyond Priesthood, Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*. Boston: De Gruyter, 343–384.

Krautbauer, Anna, Stephen Llewelyn & Blake Wessell (2014). A Gift of One Eunuch and Four Slave Boys: P.Cair. Zen. 159076 and Historical Construction. *Journal for the Study of Judaism* 45, 305–325.

Kuefler, Mathew (2001). *Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: Chicago University Press.

Kukla, Elliot Rose (2009). Created by the Hand of Heaven: Sex, Love and the Androgynous. Danya Ruttenberg (toim.), *The Passionate Torah: Sex and Judaism*, New York: NYU Press, 193–202.

Kuula, Kari (2008). Uusi testamentti. Kari Kuula. Martti Nissinen & Wille Riekkinen (toim.), *Johdatus Raamattuun*, 2. painos, Helsinki: Kirjapaja, 179–299.

Latham, Jacob (2012). "Fabulous Clap-Trap": Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Construction of the Galli at Rome from Late Republic to Late Antiquity, *The Journal of Religion* 92, 84–122.

Lemos, T.M. (2011). "Like the eunuch who does not beget": Gender, Mutilation, and Negotiated Status in the Ancient Near East, Jeremy Schipper & Candida R. Moss (toim.), *Disability Studies and Biblical Literature*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, 47–66.

Litva, M. David (2017). You Are Gods: Deification in the Naassene Writer and Clement of Alexandria. *Harvard Theological Review* 110, 125–148.

Llewelyn, Stephen R. & Gareth J. Wearne & Bianca L. Sanderson (2012). Guarding Entry to the Kingdom, The Place of Eunuchs in Mt. 19:12. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10, 228–246.

Loader, William (2013). *Making Sense of Sex: Attitudes Towards Sexuality in Early Jewish and Christian Literature*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

Loman, Pasi (2004). No Woman, No War: Women's Participation in Ancient Greek Warfare. *Greece & Rome* 51, 34–54.

Luomanen, Petri (1991). Taivasten valtakunnan kirjanoppinut ja fariseukset, Matteuksen suhde juutalaisiin lainopettajiin, Anne-Marit Enroth-Voitila & Matti Myllykoski (toim.), *Alkukirkko ja juutalaisuus*, Helsinki: Suomen eksegeettinen seura, 54–84.

Luomanen, Petri (1998). *Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.

Luz, Ulrich (2001). *Matthew 8-20: A Commentary*. Ulrich Luz & Helmut Koester (toim.), Minneapolis, MN: Fortress Press.

Mallan, C.T. (2013). Cassius Dio on Julia Domna; A Study of the Political and Ethical Functions of Biographical Representation in Dio's Roman History, *Mnemosyne* 66, 734–760.

Marchal, Joseph (2017). Bodies Bound for Circumcision and Baptism: An Intersex Critique and the Interpretation of Galatians, *Theology and Sexuality* 16, 163–182.

Marjanen Antti & Ismo Dunderberg (2006). *Juudaksen evankeliumi: johdanto, käänös ja tulkinta*, Helsinki: WSOY.

Marjanen, Antti (2013). Naisen elämäankaari Uuden testamentin maailmassa. Petri Luomanen, Jutta Jokiranta & Outi Lehtipuu (toim.), *Johdatus sosiaaliteolliseen raamatuntutkimukseen*, Helsinki: Suomen eksegeettinen seura, 210–224.

- Mattila, Talvikki (2002). *Citizens of the Kingdom: Followers in Matthew from a Feminist Perspective*. Väitöskirja, Helsingin yliopisto.
- Mayhew, Robert (2004). *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Melcher, Sarah (2011). A Tale of Two Eunuchs: Isaiah 56:1-8, and Acts 8:26-40, Jeremy Schipper & Candida R. Moss (toim.), *Disability Studies and Biblical Literature*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, 117–128.
- Mercer, Lindsey Carol (2018). *Of Monks and Monsters: "Voluntary Eunuchs" and The Project of Male Celibacy in the Fifth Century*. Väitöskirja. Fordham University.
- Merenlahti, Petri (2015). Jeesus, maskuliinisuus ja queer: miestutkimuksen näkökulmia Raamattuun. Johanna Ahonen & Elina Vuola (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 148–160.
- Mirandé, Alfredo (2016). Hombres Mujeres: An Indigenous Third Gender. *Men and Masculinities* 19, 384–409.
- Monro, Surya (2010). Towards a Sociology of Gender Diversity The Indian and UK Cases. Sally Hines & Tam Sanger (toim.), *Transgender Identities, Towards a Social Analysis of Gender Diversity*, New York, NY: Routledge, 242–258.
- Montserrat, Dominic (2000). Reading Gender in the Roman World. Janet Huskinson (toim.), *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Lontoo: Routledge, 153–181.
- Moona Kinnunen (2019). Queer-tutkimus ja eksegetiikka. Susanna Asikainen & Elisa Uusimäki (toim.), *Sukupuoli Raamatun maailmassa*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 152–169.
- Moxnes, Halvor (2004). Jesus in Gender Trouble. *Cross Currents* 54, 31–46.
- Mustakallio, Katariina (2008). *Uskonto ja yhteisö antiikin Roomassa*, Helsinki: Gaudeamus.
- Nauta, Ruurd A. (2004). Catullus 63 in a Roman Context. *Mnemosyne, A Journal of Classical Studies* 57, 596–628.
- Nissinen, Martti (1998). *Homoerotism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Nissinen, Martti (2003). Muinainen Lähi-itä kristinuskon taustalla, Jaakko Hämeen-Anttila (toim.), *Uskontojen risteyksessä: Välimeren alueen uskontojen juurilla*, 31–45.
- Nissinen, Martti (2008). Vanha testamentti. Kari Kuula. Martti Nissinen & Wille Riekkinen (toim.), *Johdatus Raamattuun*, 2. painos, Helsinki: Kirjapaja, 19–176.
- Nissinen, Martti (2010). Are There Homosexuals in Mesopotamian Literature? *Journal of the American Oriental Society* 130, 73–77.
- Paajanen, Annukka (2014). Näkökulmia muunsukupuolisuuteen kokemuksena. Elina Penttinen (toim.), *Sukupuolen sanoittamista, kokemista, esittämistä & tekoja. Sukupuolentutkimuksen aineopintoseminaarin artikkelit 2014*. Helsinki: Helsingin yliopisto, Sukupuolentutkimus, 6–17.
- Patricia Fara (2010), Minerva/Athene, *Endeavour* 34, 4–5.

- Peled, Ilan (2010). Eunuchs in Hatti and Assyria: A Reassessment, Time and History in the Ancient Near East. *Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale*, Barcelona, Spin. 26-30.7.2010, 785–798.
- Piraino Francesco & Laura Zambelli (2015). Santa Rosalia and Mamma Schiavona: Popular Worship Between Religiosity and Identity, *Critical Research on Religion* 3, 266–281.
- Prášil, Jan (2018). Binary Trouble, Preconditions for Non-Binary Gender in Works of Heidegger, Derrida and Butler, *Človek a Spoločnosť* 21, 25–38.
- Price, Dorothy (1972). Mammalian Conception, Sex Differentiation, and Hermaphroditism. *American Zoologist* 12, 179–191.
- Purovaara, Enne (2014). ”Jotain siltä väliltä”: Muunsukupuolisia näkökulmia suomalaiseen sukupuoliuskontoon. Pro gradu -tutkielma. Helsingin Yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:hulib-201611102991>
- Rantala, Jussi (2013). ”Hän, joka ei edes osannut olla mies!”, Marja-Leena Hänninen (toim.) *Vieras, outo, vihollinen: Toiseus antiikista uuden ajan alkuun*, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 257–278.
- Risteska, Ines Crvenskovska (2019). ”Both Man and Woman”: The Third Sex/Gender Role in Roma Community in Skopje, *Etnoantropološki Problemi* 14, 591–605.
- Roden, Frederick S. (2016). Becoming Butlerian: On the Discursive Limits (and Potentials) of Gender Trouble, Warren J. Blumenfeld & Margaret Sönsner Breen (toim.), *Butler Matters: Judith Butler’s Impact on Feminist and Queer Studies*, 27–37.
- Roller, Lynn E. (1997). The Ideology of the Eunuch Priest. *Gender and History* 9, 542–559.
- Roscoe, Will (1996). Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion. *History of Religions* 35, 195–220.
- Rossi, Leena-Maija (2010). Sukupuoli ja seksuaalisuus, eroista eroihin, Tuula Juvonen, Leena-Maija Rossi & Tuija Saresma (toim.), *Käsikirja sukupuoleen*, Tampere: Vastapaino, 21–38.
- Räisänen, Heikki (1984). *Raamattunäkemyistä etsimässä*, Helsinki: Gaudeamus.
- Räisänen, Heikki (2011). *Mitä varhaiset kristityt uskoivat*, Helsinki: WSOY.
- Saladin d’Anglure, Bernard (2005). The Third Gender of the Inuit, *Dionesen* 52, 134–144.
- Sanderson, Bianca L. (2012). Guarding Entry to the Kingdom, The Place of Eunuchs in Mt. 19:12, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10, 228–246.
- Scheidel, Walter (2009). *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, New York: Oxford University Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1991). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 4. painos, Lontoo: SCM Press.
- Self, Kathleen M. (2014). The Valkyrie’s Gender: Old Norse Shield-Maidens and Valkyries as a Third Gender. *Feminist Formations* 26, 143–172.

- Shields, Christopher (2018). Theories of Mind in the Hellenistic Period. Anna Marmodoro & Sophie Cartwright (toim.), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 33–51.
- Solevåg, Anna Rebecca (2016). Not Nuts? No Problem! *Biblical Interpretations* 24, 81–99.
- Solevåg, Anna Rebecca (2019). *Early Christianity and It's Literature, Negotiating the Disabled Body: Representations of Disability in Early Christian Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Stefaniw, Blossom (2010). Becomin Men, Staying Women. Gender Ambivalence in Christian Apocryphal Texts and Contexts, *Feminist Theology* 18, 341–355.
- Stehle, Eva (1997). *Performance and Gender in Ancient Greece: Nondramatic Poetry in Its Settings*, Princeton: Princeton University Press.
- Stevenson, Walter (1995). The Rise of Eunuchs in Greco-Roman World, *Journal of the History of Sexuality* 5, 495–511.
- Stevenson, Walter (2002). *Eunuchs and Early Christianity, Eunuchs in Antiquity and Beyond*, Shaun Tougher (toim.), London: University of Wales Press, 123–142.
- Stip, Emmanuel (2015). Les RaeRae et Mahu: Troisième Sexe Polynésien. *Santé Mentale au Québec, Identités et Orientations Sexuelles* 40, 193–208.
- Stone, Alison (2006). *Luce Irigaray and the philosophy of Sexual Differency*. New York: Cambridge University Press.
- Tiirikainen, Jani (2007). *Sukupuolen tuottaminen lääketieteessä: Intersukupuolisuus lääketieteen etiikan kysymyksenä*. Pro gradu -tutkielma, Helsinki: Helsingin Yliopisto.
- Timothy Carson (2016). *Liminal Reality and Transformational Power*, Revised Edition, Cambridge, England: The Lutterworth Press.
- Tougher, Shaun (2008). *The Eunuch in Byzantine History and Society*. New York, NY: Routledge.
- Townsley, Jeramy (2011). Paul, The Goddess Religions, and Queer Sects, Romans 1:23–28, *Journal of Biblical Literature* 130, 707–728.
- Trumbach, Randolph (1998). *Sex and the Gender Revolution, Volume 1: Heterosexuality and the Third Gender in Enlightenment London*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tråvén, Marianne (2016). Voicing the Third Gender – the Castrato Voice and the Stigma of Emasculation in Eighteen-century Society, *Etudes Epistémè, Revue de Littérature et de Civilisation* 29, 1–18.
- Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi (2008). Suomentajilta, Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi (toim.) *Hankala sukupuoli*, 2. painos, Tampere: Tammer-Paino, 7–13.
- Turcan, Robert (1996). *The Cults of Roman Empire*, Oxford: Blackwell.
- Tuula Juvonen & Leena-Maija Rossi & Tuula Saresma (2010). Kuinka sukupuolta voi tutkia? Tuula Juvonen, Leena-Maija Rossi & Tuija Saresma (toim.), *Käsikirja sukupuoleen*, Tampere: Vastapaino, 9–17.
- Ulla Moilanen, Kuinka tunnistaa eunukin luuranko? Luututkimuksia hormonaalisista muutoksista, *Kalmistopiiri.fi*, luettu: 11.6.2020

- Uro, Risto (2006). Kieltäytymisen lumo, Seksuaalinen asketismi varhaiskristillisyydessä, Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen & Päivi Salmesvuori (toim.), *Taivaallista seksiä*, Helsinki: Tammi, 60–80.
- Valocchi, Stephen (2005). Not Yet Queer Enough: The Lessons of Queer Theory for the Sociology of Gender and Sexuality. *Gender & Society* 19, 750–770.
- Van Tine, R. Jarrett (2018). Castration for the Kingdom and Avoiding the αἰτία of Adultery (Matthew 19:10-12). *Journal of Biblical Literature* 137, 399–418.
- Vermaseren, Maarten J. (1977). *Cybele and Attis: The Myth and the Cult*. London: Thames and Hudson.
- Wikan, Unni (1978). The Omani Xanith: A Third Gender Role? *New Man Series* 13, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 473–475.
- Williams, Craig A. (2010). *Roman Homosexuality*, 2. painos, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Brittany E. (2014). ”Neither Male nor Female”: The Ethiopian Eunuch in Acts 8:26-40, *New Testament Studies* 60, 403–422.